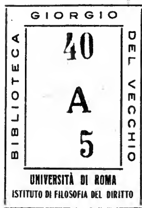

Digitized by Google




GIORGIO
BIBLIOTECA
DEL VECCHIO
40
A
5
UNIVERSITÀ DI ROMA
ISTITUTO DI FILOSOFIA DEL DIRITTO

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA.



STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA
DAL RISORGIMENTO DELLE LETTERE SINO A KANT

DEL SIGNOR

G. AMADEO BUHLE

PROFESSORE DI GOTTINGA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA

DA D. VINCENZO LANCETTI.

TOMO QUARTO

DAL PRINCIPIO DEL SECOLO XIV SINO A MARSILIO FICINO.



MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI COMMERCIO
1821.



STORIA

DELLA FILOSOFIA MODERNA

DAL RINASCIMENTO DELLE LETTERE SINO A KANT.

SEZIONE PRIMA.

Storia della Filosofia dal principio del quarto decimo secolo sino alla Riforma di Lutero.

Cap. Primo.

Cause generali del risorgimento delle Scienze e della filosofia ne' secoli decimoquarto e decimoquinto.

La letteraria rivoluzione, che ricondusse in Europa i lumi ne' secoli quattordicesimo e quindicesimo, è quella che generalmente, e a buon diritto, porta il nome di Risorgimento delle lettere. Essa diffatto ne prese il carattere dagli sforzi

che fecero i più colti uomini di quel tempo per dissipare gli ostacoli, che la superstizione, la scolastica, e la gerarchia opponevano da tanti secoli ai progressi dell' ingegno, e per tornare a novella vita nella Europa occidentale gli avanzi della antica classica letteratura, che si erano serbati in Italia, e presso le nazioni sottoposte all' impero d' Oriente. Contenevano quegli avanzi, se non interamente, certo quasi totalmente, l'enciclopedia delle cognizioni avute dai Greci e dai Romani. Essi ricondussero dunque lo studio di certe scienze, cui non erasi pur pensato durante il medio evo, e somministrarono per tal modo nuovi materiali, sui quali si esercitò l'ingegno, e gli diedero i mezzi onde volgersi rapidamente verso i lumi. Sparsero soprattutto una quantità di cognizioni e di idee pratiche, non meno importanti che utili, di cui si avrebbero invano cercato le tracce nelle opere de' principali teologi o scolastici, e che, per questa sola ragione, dovettero cagionare una assai dilettevole sospresa. Gli scrittori classici

dell' antichità, compresi i meno remoti, presso i quali la letteratura avea già degenerato, offerivano tai modelli d' ingegno e di buon gusto, co'quali nessun altro de' mezzi tempi potea pareggiarsi. La filosofia d' Aristotele, che si imparò a conoscere nella sua forma primitiva, si mostrò sotto un aspetto incomparabilmente più favorevole di quello, in cui traspariva dal velo mostruoso, di che l' incredibile sottigliezza de' scolastici era giunta ad avvilupparla. Ella cessò parimente d' essere la sola guida ne' lavori filosofici, perocchè al tempo stesso divennero famigliari altre dottrine ed altre ricerche dell' antichità, rispetto alle quali era lecito il dubitare a prima giunta, se non soddisfacevano la ragione più che nol facesse l' aristotelismo. Codeste dottrine ed osservazioni trovaronsi, in monte, esposte in una maniera infinitamente più intelligibile, e più seduttrice, di tutte le discussioni de' scolastici : altronde, oltre l' esercitar esse l' ingegno, alimentavano ancora l' immaginazione, e non lasciavano il cuor vuoto, come tutte le ridicole

chimere del medio evo. Esciron dunque realmente le scienze dal buio del sepolcro, ove erano state chiuse più secoli nella Europa occidentale. Ma ebbesi da principio a far molto in cercando i tesori dello ingegno e dell'arte sfuggiti alla falce del tempo, e in usandone per migliorare lo stato in cui trovavasi allora la letteratura. Il cieco rispetto, che i dotti ed i filosofi dei secoli quartodecimo e quindicesimo concepirono per le produzioni classiche dell'antichità, era dunque l'effetto naturale ed inevitabile dell'entusiasmo, che quelle preziose scoperte dovettero tosto eccitare, e del sommo contrasto che si scorgeva tra la letteratura degli antichi e quella de' tempi di mezzo. Ci vollero quasi due secoli avanti di accorgersi che il rinascimento delle lettere non dispensava dal perfezionarle, non escludeva la possibilità di far loro subire una nuova creazione, e non poteva pure essere considerato, che come un mezzo di avvisare più sicuramente a questo scopo.

Diverse cause prepararono e provoca-

rono il rinascimento delle lettere ne' secoli quattordicesimo e quindicesimo: altre lo favorirono: ed altre contribuirono a renderne generale la influenza. La principale però fu senza dubbio lo stabilimento nelle città di una libera cittadinanza, che tenne il mezzo tra la nobiltà ed i servi, ed alla quale i principi ed i grandi concessero diritti e privilegi, in grazia delle ricchezze ch'essa procacciavasi colle arti, co' mestieri, e col commercio. Era nella natura delle cose che la libera cittadinanza, dopo essere rimasta qualche tempo ne' limiti delle cognizioni pratiche, emergenti dalla industria meccanica e dai bisogni della società, si facesse a poco a poco atta ad acquistare lumi più estesi. Doveva accadere che molti individui di quella classe applicassero alla fisica, alla medicina, alle matematiche. Di là surse ben presto una casta di dotti che non appartenevano al clero, ed a cui la natura della educazion loro, del loro genere di vita, e de' loro studj, dovette infondere altre idee sul mondo e sugli uomini, che quelle de' preti, ed insegnare a

giudicar delle scienze sopra dati ben diversi. Tuttavia l'influenza della superstizione e della gerarchia li acciecò lungo tempo ancora, e li trattenne dal seguire nelle loro indagini la via che avean pure trovato, e che era infinitamente preferibile a quella de' pretesi depositarj delle dottrine, i preti ed i monaci. L'Italia soprattutto fu quella regione ov' ebbe a formarsi una siffatta classe di dotti. Là cominciò l'indipendenza della cittadinanza, sia per la naturale fertilità del suolo, e del maggior grado di perfezione della industria, che le invasioni de' Barbari non avean potuto spegnere interamente, sia (e fu questo il più possente motivo) pel commercio che le città marittime manteneano in Levante, il qual procurando agli abitanti agi e ricchezze straordinarie, finì per ispirar loro il coraggio di scuotere il giogo tirannico de' nobili e de' despoti. Il commercio estesosi anche in Germania, in Francia, ne' Paesi Bassi, e nell' Inghilterra, concorse, è vero, a far nascere a poco a poco le arti e la industria in quelle contrade, non che a

rendervi liberi e più illuminati i cittadini delle grandi città; ma l'influenza di questa sì possente cagione vi fu sentita assai più tardi. Anzi passò pur molto tempo avanti che vi producesse gli stessi effetti che avea prodotti in Italia, e le conseguenze non vi divennero veramente rimarchevoli se non all'epoca, in cui la scoperta dell'America, e della nuova strada delle Indie pel Capo di Buonasperanza, impresse al commercio del mondo tutt'altra direzione. L'Italia dunque si distinse eminentemente pei rapidi progressi che la letteratura vi fece, e che sarebbero stati fin dall' undecimo secolo più segnalati, se l'oppressiva potenza della gerarchia, spinta allora al più alto punto, non soffocava il nascente germe de' lumi, o almeno non l'impediva per tanto tempo di prosperare. Non ostante vi si cominciò a quell'epoca a leggere gli antichi classici latini, ed anche ad esaltarne apertamente il merito. Nuove scuole si istituirono nei chiostri e nelle metropoli, si perfezionarono le già esistenti, i conventi gareggiarono in

alzar biblioteche, e i monaci applicaronsi a copiar libri. Lo stato florido della Italia diede anche occasione a riprender lo studio del gius romano: perocchè, quanto più la giustizia divenia complicata e necessaria, tanto meno le barbare istituzioni allora vigenti bastavano per amministrarla. Insegnossi la dottrina del gius romano ai Greci di Costantinopoli. Colui che meglio contribuì a divulgarlo fu un Tedesco per nome Irnero o Wernero, che avea studiato a Costantinopoli, e che professava con fama a Bologna. Trovossi per accidente un manoscritto di quel gius, che in seguito servì di base a tutti gli studj legali. Onorato dal favore dell'Imperador Federico Barbarossa, esso venne generalmente adottato nelle materie giudiziarie. Quel principe innalzò i giureconsulti agli onori ed alle dignità, ed ampj privilegi agli studenti accordò. Così Bologna divenne una delle più celebri scuole, contandovisi sino a due mila alunni. Floride scuole eziandio ebbero Pisa, Padova, Monte Cassino, e più altre città d' Italia. La cittadinanza avea

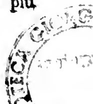
soprattutto bisogno di acquistare più profonde cognizioni in fisica, in medicina, e nelle matematiche. Era impossibile di raccoglierle altrove fuorchè dai Greci, che possedevano esclusivamente le opere lasciate in proposito dai più gran genii dell' antichità. Lo studio della fisica sparse il primo una luce nuova sulla filosofia degli Occidentali, e derivò dalle relazioni che il commercio avea fatto nascere e conservare tra i Greci ed i dotti dell'Occidente. È vero che la introduzione delle opere di fisica d'Aristotele e di quelle degli Arabi avea già da un pezzo ispirato una viva passione per questa scienza, siccome il mostra l'esempio di Alberto il grande, e di Roggero Bacone; ma non conoscendosi gli scritti del filosofo di Stagira e de' Saraceni, fuorchè per traduzioni latine spesso mancanti di senso, e limitandosi quasi sempre alla lettura de' commentatori e degli imitatori d'Aristotele, la fisica non potea camminare che a lenti passi. La influenza di lei sulla filosofia dovette anche essere assai meno sensibile, fino a tanto che i

laici non vi presero parte, e che fu coltivata unicamente dai preti, che la mischiarono con la loro dialettica e la loro teologia scolastica. All' incontro, i più sani lumi che alcuni membri della cittadinanza acquistarono nella fisica, nella medicina e nelle matematiche, sia durante il soggiorno loro frammezzo ai Greci, sia per lo studio de' greci autori nella lor lingua originale, dovettero portare in conseguenza la libertà di pensare, ed il perfezionamento della filosofia, tanto più che que' laici erano meno imbevuti de' pregiudizj che gli ecclesiastici ricevevano nel modo di educazione letteraria usitato da essi.

Il commercio col Levante, cui la sola Italia fin da principio prese parte, contribuì molto meno generalmente a civilizzare, non solo questa bella contrada, ma sì pure tutta l' Europa occidentale, di quel che vi contribuissero le crociate, il furor delle quali si accese verso la fine dell' undecimo secolo, e durò fino a tutto il dodicesimo. È vero che le crociate vennero provocate dalla cieca su-

perstizione, cui servirono esse pure gran tempo a rassodare il trono. Ma il soggiorno di tanti Italiani, Franzesi, Alemanni, ed Inglesi, sì di sangue reale, che della classe di nobili e del popolo, nell' impero Greco e nelle province orientali, dove la civilizzazione era giunta ad un grado di perfezione incomparabilmente maggiore che nell'occidente d'Europa, insegnò loro a conoscere una quantità di cose, di costumi, di usanze, e di idee nuove, ed a famigliarizzarli con arti sconosciute, le quali, ritornati, propagarono nelle patrie loro. I porti marittimi dell' Italia furono i luoghi che più approffittarono di sì grande avvenimento politico, perchè i loro abitanti erano quelli che trasportavano sulle loro navi i crociati in Siria, e commerciavano con essi.

Se le nazioni d'Europa, anzi che progredir tosto sensibilmente verso i lumi, continuarono, ad onta di tante e sì favorevoli circostanze, a rimanere ne' vincoli della barbarie e della superstizione, il giogo delle quali divenne anche più



pesante, se ne debbe cercar la causa, come ho già detto, nella influenza che la gerarchia aveva acquistata, e che essa sapea rendere ogni dì più possente, non che nella diffettosa costituzione degli stati, che traeva seco turbolenze intestine e continue, frammezzo alle quali non poteva la civilizzazione perfezionarsi. Nelle mani del clero, che dirigeva gli studj a norma del proprio interesse trovavasi ancora quasi interamente l'erudizione. La fisica, la medicina, le matematiche, e la romana giurisprudenza, che anche dai laici si studiavano, coltivavansi in modo che l'ingegno nessun profitto immediato ne traeva, benchè dovessero a poco a poco procurargli sommi vantaggi mediatamente. Ma la costituzione della Chiesa era divenuta un despotismo regolare per tutti i riguardi. Il clero impadronitosi dapertutto della potenza temporale non ubbidiva che al Papa. Il vescovo di Roma avea preso il titolo di giudice unico e supremo in materia di fede. Diveniva un' eresia ogni minima ribellione a' suoi ordini, ed era punita in un modo, che

la superstizione facea credere come il più spaventevol castigo che si potesse infligere agli uomini, poichè non limitavasi unicamente alla vita attuale, ma dovea soprattutto estendersi alla futura. Molti grandi uomini che occuparono successivamente la Santa Sede, e tra questi Gregorio VIII, e Vittore III, seppero approffittar dell'impero che lo stato della Chiesa e della religione assicurava loro sugli animi, onde pur anco dilatare il loro dominio politico sovra i popoli ed i monarchi. I Papi, col prendere il nome di Vicarj di Cristo sulla terra, arrogaronsi il diritto di proprietà su tutte le regioni del mondo; esigettero che i re ed i principi venissero a ricever da essi l'investitura de' loro regni e stati. Parecchi sovrani furon diffatto abbastanza deboli o abbastanza superstiziosi per abbassarsi a tanta umiliazione; gli uni autorizzarono per l'avvenire le pretensioni della corte di Roma, sottomettendovisi; gli altri, forzati dalle circostanze e dalle loro dissensioni o coi grandi dei loro regni o coi sudditi, furono obbli-

gati di riconoscerle, perchè non erano abbastanza forti da opporvisi, anzi dovèan ricorrere a questa condiscendenza onde assicurare i personali loro interessi. In tale stato di cose l'incremento dei lumi letterarj e filosofici rimanea sempre sotto la dipendenza della gerarchia, e per potere sottrarsene facea d'uopo che i capi della Chiesa commettessero qualche gran fallo politico. Ma dall'altro lato la libertà dei popoli d'Europa avrebbe per gran tempo trovato possenti ostacoli senza l'influenza della gerarchia. Il governo feudale cagionava discordie continue tra i signori ed i vassalli. Le redini degli Stati erano abbandonate alla arbitraria volontà de' grandi e sempre quindi precarie, la nobiltà non respirava che guerra, caccia, e libertinaggio, e poco o nulla curavasi di coltivar l'ingegno ed il cuore; la cavalleria, congiunta all'amore ed al rispetto per il bel sesso, addolciva bensì i costumi, e civilizzava i sentimenti sociali, ma non contribuiva gran fatto a coltivar l'animo; finalmente l'abitator di campagna, massimamente

in Francia ed in Germania, gemeva sotto il più duro giogo, ridotto allo stato di servo, e addetto alla gleba. Tutte queste circostanze unite insieme ritardarono lungo tempo i progressi de' lumi e dell' incivilimento.

Se l'autorità mostruosa della gerarchia e della feudalità diminuirono o anche impedirou l'azione degli avvenimenti favorevoli all'incivilimento, gli effetti di queste cause furono in vece ajutati, per un lato, dalla lotta tra la podestà secolare, e la gerarchia, che divenne sempre più viva nel quattordicesimo secolo, e dall'altro dalla abolizione e restrizione del governo feudale, la quale fu conseguenza dell' accrescimento di potere ne' principi. Sì indecenti pretese avanzava la gerarchia, e, ogni dì più esigente, arrogavasi un sì tirrannico impero sui più incontrastabili diritti de' sovrani, che tutti coloro che aveano interesse nella podestà temporale dovettero finire per concepir l' idea di esaminare su quai basi fondavano cotali pretese. Eran le basi, in alcuni riguardi, poste in modo, che bastava un

momento di riflessione al più ordinario senso comune per iscorgere il poco fondamento che avevano. Le dissensioni che sollevavansi nel grembo stesso della Chiesa porgevano frequenti occasioni ai principi ed ai loro consigli di notare i lati deboli del sistema gerarchico, sotto il rapporto politico; per conseguenza di rinunciare anche a credervi, e di cessare di riconoscere l'autorità della Chiesa e de' suoi servi. I dubbj prodotti da queste osservazioni prendevano anche più forza dal lusso, dalle licenze, dai vizj, in che immergevansi senza vergogna i Pontefici. La credenza nella santità loro, che sola riteneva i principi e loro sudditi sotto il giogo della gerarchia, ebbe dunque necessariamente a impicciolire di molto. Fuvvi pure qualche membro del clero, che, ubbidiente alla propria sua convinzione ed a più onorevoli sentimenti, o mosso fors' anche da viste di personale interesse, smascherò la falsità di alcuni dommi ortodossi, ovvero prestò le armi del proprio ingegno e della erudizion propria al braccio secolare, presso il quale na-

turalmente ritrovò soccorso e difesa. Così, tutto ciò che contribuì sì a diminuire la superstizione divenuta dominante nel medio evo, sì a distruggere la cieca fede che le menti accordavano all' autorità della Chiesa, ed a crollare i fondamenti del sistema di fede ortodossa, e sì finalmente a rilevare la podestà temporale sopra la gerarchia, o almeno a difenderla dalle pretensioni della Santa Sede, tutti questi avvenimenti, dico, puonno considerarsi come altrettanti mezzi, che propagarono i lumi, e perfezionarono la filosofia.

Com' era impossibile che la gerarchia sussistesse con l' autorità secolare, senza che l' una cercasse di struggere l' altra, così lo era che la feudalità si prolungasse senza degenerare, tra i signori ed i vassalli, in uno stato di guerra continua, che dovea finire per rovesciare interamente il regime feudale, o non lasciarne che qualche traccia insignificante rispetto alla massa del genere umano. Il feudalismo, benchè complicato divenisse, massimamente dacchè i giuristi ne avean

formato un sistema, portava però l'impronto della rozzezza de' suoi istitutori. Sciogliendosi molto spesso, o essendo facilissimo a sciogliersi il nodo che stringeva i vassalli ai loro signori, dalla solidità del quale dipendevano l'armonia e la forza dello stato, i principi si trovavano sempre soggetti alla volontà arbitraria de' loro vassalli; e questa soggezione rendea le più volte nulli, o sommamente difficili, i progetti loro, perchè i vassalli, non ascoltando talvolta che le particolari loro passioni, o il privato interesse, non curavansi punto degli interessi più urgenti dello Stato, o miravano ad ingrandirsi. Il feudalismo aduque racchiudeva in se il germe di eterne intestine discordie, che sordamente rodevano le fondamenta degli imperj. Fin dai secoli quattordicesimo e quindicesimo parecchie circostanze vi introdussero varj, e di varia qualità, cangiamenti. La franchigia della cittadinanza delle città contribuì più di tutto ad accrescere la potenza dei re, e quella diminuire de' nobili: molti de' quali sciuparono nelle crociate

le ricchezze, che avevano fino a quei giorni cagionata la loro arroganza: onde la necessità li astrinse di avvicinarsi ai sovrani, e prender servizio alla corte, e le grandi provincie già possedute dai vassalli a titol di feudo formarono possessioni ereditarie indipendenti, o furono riunite ai dominj delle corone, e fecero parte integrante degli Stati. Il feudalismo insomma, che sì precaria aveva resa l'esistenza degli imperi, degenerò in governi regolari più o meno monarchici o repubblicani, solamente però dopo ostinata resistenza e lunghe fermentazioni. Quanto più rassodavansi le nuove costituzioni, tanto più sicuro facevasi l'interno riposo degli Stati. In tal modo a poco a poco disparve uno dei maggiori ostacoli alla industria, alla civilizzazione, ed agli ingegni.

Oltre tutte queste cause che prepararono il risorgimento delle lettere ne' secoli XIV e XV, altri avvenimenti concorsero pure a provocarlo immediatamente e soprattutto ad operare una riforma nella filosofia. Hassi a porre in primo

luogo lo stupore e la spossatezza, in cui cadde lo spirito umano, dopo aver seguito per tanti secoli sottigliezze vuote di senso, e del pari indifferenti ed inutili per lui, pel cuore, e per la società. Erasi da sì gran tempo meditato sull' ente, e sui suoi caratteri generali, sopra Dio e le sue qualità, che finalmente la scolastica e la sua barbara terminologia riuscia faticante, e nascea desiderio di più importanti e dilettevoli studj, de' quali però pareva ancor lontana la possibilità, e avidamente accettavansi appena che si offerivano. L' ingegno umano ha bisogno di variare le sue occupazioni, onde l'attività sua venga tenuta viva, e soddisfatta. Questa legge naturale si riconosce nell'uomo isolato rispetto a' suoi giornalieri lavori, e nelle generazioni rispetto agli oggetti sui quali l' attenzion loro particocolarmente si porta. L' uomo vede a poco a poco dissiparsi quel vivo interesse, che un oggetto gli aveva ispirato, quando per troppo long' uso invecchia per così dire e indebolisce quell'interesse. Così accade più volte che intere generazioni si

consacrino esclusivamente ad un tal ramo di cognizioni, pel quale negligentano tutte le altre; ma non tardano poscia a lasciare quello studio esclusivo, che finisce talora a parer loro tanto meno importante quanto maggior ardenza vi ebbero ad intraprenderlo. La scolastica sopra tutto dovette trovarsi in questo caso, giacchè non producea verun diletto all' ingegno, componevasi unicamente di aride speculazioni sopra idee logiche, e per lo più offeriva miserabili logomachie. Se v' è cosa che debba stordire (e non si giunge e spiegarla fuorchè avuto riguardo al genere di vita monacale), si è ch' essa abbia per tanti secoli potuto essere il solo stimolo che ponesse in azione il pensiero, e che i dotti non abbiano prima riunito i loro sforzi per iscuoterne il giogo. Qual freddo accoglimento non si è fatto ai dì nostri ad una terminologia, che avea soltanto l' apparenza della scolastica, ed era ben lungi dal servire, come questa, a nascondere la povertà delle idee sotto lo specioso suo velo?

Il rinascimento della poesia in Italia,

in Francia, nelle Spagne, e ben presto dipoi nel mezzo dì della Germania, non che in Inghilterra, fu una seconda causa immediata della propagazione de' lumi, e del perfezionamento della filosofia. La poesia, considerata unicamente ne' suoi rapporti con la coltura dell' ingegno, risvegliò l' immaginazione, e ravvivò le disposizioni salutari della umana natura; essa rivolse l' attenzione generale verso il bello ed il sublime, ingentilì le rozze forme de' moderni idiomi, e pel suo contrasto con la scolastica, la mostrò sotto un aspetto, che dovea toglierle quasi tutta la considerazione che aveva.

Una terza causa contribuì immediatamente e particolarmente a spander gli avanzi dell' antica letteratura greca nell' Europa occidentale, e prima in Italia; e fu la conquista dell' impero greco fatta dai Turchi, che illustrarono la loro invasione con le più orribili stragi e crudeltà. Molti dotti greci si rifugiarono in Italia, portando seco le antiche opere che avean potuto salvare, e parecchi fra essi mancanti di mezzi per sovvenire ai

primi bisogni della vita furono costretti di prestarsi ad insegnare le lettere greche. Attesero dunque diligentemente a spanderne il gusto, e dovettero gli sforzi loro procurare necessariamente immensi vantaggi alla filosofia ed alle scienze in generale. Oltre a ciò la greca letteratura trovò nell'Italia un secolo, ove le era facile di prosperare in breve tempo. I principi, ed i magistrati delle piccole allora esistenti repubbliche, istituirono cattedre pei dotti greci, ai quali si assegnarono emolumenti per lo più molto pingui. È vero che que' trattamenti erano quasi sempre solvibili soltanto per pochi anni, allo spirar de' quali conveniva rinovellare il contratto, ovvero, se si tenea per estinto, i professori erano obbligati di far valere altrove i loro talenti. Varj Stati Italiani crearono particolari istituzioni, che aveano per fin principale di favorire e propagare lo studio della classica letteratura; altri aggiunsero siffatti stabilimenti alle università e ginnasi che gia possedevano. Quest' ultima misura venne addottata da Bologna, Roma,

Milano, Ferrara, Firenze, Pisa, Padova, e più altre città. I governi proteggevano apertamente le scienze, anche in mezzo alle maggiori intestine discordie, ed alle guerre più disastrose; ma non di rado accadea pure che que' tristi avvenimenti politici ne distruggessero i frutti, massime allora che vi si aggiungevano i mali cagionati dal contagio, che a quell' epoca esercitò spesso le crudeli sue stragi in Italia. La famiglia de' Medici si distinse particolarmente fra tutti i nobili, che avendo acquistato immense ricchezze verso la fine del quattordicesimo secolo, ovvero nel corso del quindicesimo, venne in istato di porsi alla testa delle fazioni, di padroneggiare i suoi concittadini, ed alzarsi al grado principesco. Cosimo il vecchio, dopo aver sommessi i Fiorentini al suo dominio, e ristabilita la calma fra essi, ricevette l' onorevole sopranome di padre della patria. Suo nipote Lorenzo de' Medici divenne il Mecenate delle scienze per la protezione che accordò loro, e a tutti quelli che le coltivavano. Egli fu padre di Leon X, come il fratel suo

Giulio II fu probabilmente di Clemente VII. Questi due Papi contribuirono potentemente al risorgimento e perfezionamento delle arti e delle scienze in Italia. In appresso la corte di Cosimo I, primo duca di Fierenze, e quella del suo successore Cosimo II, furono il convegno de' dotti, e tra coloro che in esse vissero molti divennero immortali pei servizj che resero alla classica letteratura. Cotal gusto pei capi d'opera dell'antichità fu tanto più utile alla pubblica istruzione, e in particolar modo alla filosofia, quanto più specialmente promosse la lettura delle opere de' sapienti della Grecia, e tra gli altri di Platone e di Aristotele, e lo studio de' loro sistemi, che si imparò a meglio conoscere negli scritti di Cicerone diede al pensiero un carattere di libertà e di originalità che aggiunto allo sviluppo del buon gusto, non dovea tardare non solo a trarre le nazioni dallo stato loro di barbarie, ma ancora a rovesciar la scolastica sin anco ne' conventi e nelle scuole di teologia.

Finalmente non si deve obbliare di

porre l'invenzione della stampa nel numero degli avvenimenti che cooperarono mirabilmente a far risorgere le lettere. La propagazione delle idee e delle dottrine veniva necessariamente difficoltata, e i risultati di moltissime indagini dovettero pure andar perduti, fino a che non si ebbe altro mezzo di comunicazione che le copie fatte a mano. Penosa parimenti e laboriosa riuscia la lettura de' manoscritti, benchè i dotti vi fossero allora più abituati che al presente. Per fare una ragguardevole biblioteca, e con tutto ciò appena paragonabile a quelle che certi privati posseggono ai dì nostri, bisognava spendere somme enormi, ed anche trovarne favorevoli le circostanze, che non sempre si avevano. Il pubblico adunque potea difficilmente gustare le cognizioni acquistate dai dotti, e le istituzioni a voce erano soltanto proffittevoli a coloro che abitavan con essi ne' medesimi luoghi. Sin anco il carteggio, riguardato qual mezzo di comunicazion delle idee tra persone istruite, benchè se ne facesse frequente uso, era un ajuto incerto e

dispendioso, poichè non ancora esistevano le pubbliche poste, e bisognava affidare le lettere ai messi, o a' viaggiatori. La stampa tolse di mezzo tutti in una volta questi inconvenienti; appena fu scoperta, che diventò possibile il moltiplicare a piacere e in poco tempo le produzioni dell' ingegno: i caratteri ricevettero una forma più uguale, più precisa, più facile a rilevarsi; i libri vennero disposti in modo di renderne l' uso più comodo, e al tempo stesso furon più salvi dalle alterazioni e dai guasti: finalmente l' intera perdità di un' opera non derivò più da quella di uno o due esemplari. La stampa cominciò tosto a moltiplicare le opere della classica letteratura, le quali si conobbero allora in Francia, in Germania, e nell' Inghilterra, dove non tardarono a sparger que' lumi, le cui prime scintille erano nate in Italia.

Le cause sin quì indicate son quelle che più gagliardemente e più generalmente contribuirono al risorgimento delle lettere. L' azion loro venne secondata da un gran numero di altre che dipendevano

dalla natura delle circostanze del tempo, dal politico rapporto tra la gerarchia e la podestà secolare, dal carattere personale de' sovrani d' Italia e dei paesi limitrofi, e finalmente dalle opinioni dominanti de' dotti, e che principalmente determinarono il modo, con che l' aurora delle scienze dissipò le tenebre dell' Occidente. Ma io non posso che indicarle, lasciando che la storia generale della letteratura più ampiamente le svolga.

Cap. II.

Storia del ristabilimento degli studj di letteratura ne' secoli quattordicesimo e quindicesimo.

I dotti del medio evo conservarono la lingua latina, benchè la guastassero, riducendola in gran parte alla terminologia scientifica adottata dai filosofi e dai teologi: aveva quindi perduta quasi interamente la sua gramaticale esattezza, e quel carattere classico che manifesta nelle opere degli antichi scrittori romani. Non-

dimeno ancor ne restava, per così esprimerci, il conio; col qual pure si conservò una certa tintura della letteratura romana, e vennero singolarmente favoriti gli sforzi fatti da molti dotti, a misura delle circostanze, onde richiamarne lo studio, e farla servire ai progressi dei lumi e delle scienze. Non era stato possibile che il latino cadesse affatto in obblio essendo divenuto la sola lingua dei saggi di di tutte le nazioni dell' Europa occidentale, e conoscendosi al medio evo, oltre gli scritti de' Padri latini della chiesa, anche le opere di molti romani autori. Le produzioni infatto de' scolastici di questo periodo provano, ch' essi avean letto alcuni libri di Cicerone, di Virgilio, di Macrobio, d' Aulo Gellio e di Boezio. Alcuni eziandio, come Abelardo, e Giovanni di Salisbury, erano giunti con la lettura di tali opere, a scrivere il latino con uno stile già più puro di quello che suol vedersi ne' trattati de' loro contemporanei. Era dunque naturale, che ricomparendo il buon gusto in Italia nel quattordicesimo secolo, si cominciasse dal

coltivare l' antica letteratura romana, e la classica latinità, di cui non eransi smarrite del tutto le tracce, prima di consecrarsi alla letteratura greca, il cui sentiero non anco era aperto.

A prima vista pare mirabile, e per ciò stesso incerto, che la cognizione della lingua e letteratura de' Greci si fosse interamente perduta in Occidente da tutto il medio evo sino al secolo decimoquarto. Si inclina a credere che le relazioni politiche dell' Impero greco con la Germania e l'Italia, e quelle delle Chiese greca e latina dovessero necessariamente produrre comunicazioni reciproche, le quali rendevano indispensabile, alla corte dei Papi e degli Imperatori di Germania, la conoscenza della lingua de' Greci. Diffatto Carlo Magno mosso dai bisogni della diplomazia ordinò sino dal nono secolo che si insegnasse il greco nelle scuole da lui stabilite in Allemagna. La stessa necessità avrà senza dubbio obbligato i suoi successori ad avere almeno presso di se qualche persona che quell' idioma sapesse. Finalmente il commercio d' Italia, durante

il medio evo, con le province dell'Impero greco, ed anche con Costantinopoli, dovea non solo indurre i suoi mercadanti a studiarlo, ma ancora allettar gli abitanti delle regioni orientali a recarsi colà. Se la lingua e la letteratura de' greci furono dimenticate in Occidente per un certo periodo, si avrebbe dunque ragion di presumere che avessero dovuto risorgervi assai più presto che realmente non fecero. Questa congettura pare giustificata dalla storia delle crociate, al tempo delle quali un gran numero di coloro che ebbero la fortuna di rivedere la natia lor terra. Non vi tornarono che dopo aver più anni soggiornato sul territorio del greco Impero, di cui naturalmente avevano imparata la lingua, che poteano dopo comunicare ai loro concittadini. Egli è tuttavia un fatto verissimo che i dotti dell' Europa occidentale rimasero del tutto ignari di letteratura e di lingua greca sino al quattordicesimo secolo: troppe testimonianze autentiche somministrate dalla storia lo provano, perchè sia permesso il dubitarne, sebbene si

forti apparenze si uniscano per renderlo problematico. Gli uomini più istruiti del medio evo, come, per dirne uno, Alberto Magno, non sapevano il greco. Aggiungasi che se questa importante cognizione si avesse avuta nell' Occidente d' Europa avanti il secolo decimoquarto, bisognerebbe che il suo risorgimento in Italia a quell' epoca fosse un avvenimento contraddittorio a se medesimo, o che si supponesse falso: ma sì l'una che l'altra opinione sarebbe del pari assurda. Nessuna infatti delle circostanze indicate sin quì ci abilita a formare una tal congettura, ove riguardinsi sotto il vero punto di vista donde hanno ad esaminarsi, e si consideri la natura delle relazioni che l' Occidente mantenne durante il medio evo con l' impero di Bisanzio. Sin dal tempo de' Romani la cognizione della lingua greca era esclusivo ornamento delle persone illuminate, anzi di pochissime tra esse; e non trovandosi che nel piccolissimo numero di coloro che vivean qualche tempo nelle colonie romane della Germania, della Francia,

della Spagna, e dell' Inghilterra, così dovette smarrirsene per fin la memoria in codesti paesi, quando vennero invasi dai Barbari, che ne cacciarono i Romani, e che, ai tempi del loro dominio, unironsi a poco a poco con gli Aborigini, sino a non far più che un solo e medesimo popolo. La stessa Italia si trovò in questo caso nel quinto secolo. Se gli abitanti di essa poco stettero ad obbliare il latino per adottare l'idioma de' vincitori, come avrebbero potuto una lingua ad una letteratura straniera conservarsi e propagare, allora massimamente che l' intera nazione era caduta nelle catene della barbarie, della superstizione, e della demenza? I dotti pur anco le dimenticarono, e segnatamente gli ecclesiastici, sia per la total disunione delle Chiese greca e latina, sia per l'ignoranza del clero, che appena giunse a conservare il latino, come lingua dotta, a proprio uso, e che altronde mancava d'ogni soccorso necessario per darsi allo studio del greco. Vero è che molti dotti il conobbero sotto il regno di Carlo

Magno, ma pare che ne avessero appena una superficiale tintura. Rabano Mauro, che lo insegnava a Fulda, lo aveva imparato ne' suoi viaggi in Oriente. Ma le istituzioni letterarie di Carlo Magno avendo a poco a poco perduta ogni influenza dopo la morte di quel principe, le lezioni che Rabano Mauro, e alcuno dei suoi primi discepoli poteron darne, rimasero senza frutto. Lo scisma della Chiesa greca lasciò sussistere pochissime occassioni di corrispondenza coi dotti di Costantinopoli, le quali rinnovaronsi molto tempo dopo, cioè quando i letterati greci furon costretti di cercarsi un asilo in Italia. Relazioni politiche, propriamente dette, tra gli Imperadori di Oriente e di Germania, non vi furono, sino al tempo delle crociate; gli Alemanni eran divisi dai Greci per mezzo degli Unni, i più feroci nemici loro, e troppo i Greci mancavano d' energia per prestar loro verun soccorso; e caso rarissimo era un matrimonio fra le due corti, perchè potesse contribuire sebbene momentaneamete e debolmente a pro-

pagar la lingua e la letteratura greca. Le crociate ed il commercio degli Italiani con Bizanzio sparsero alquanto questa lingua nella Europa occidentale, in quel modo che le relazioni degli Italiani e de' Spagnuoli coi Mori vi introdussero pure la Araba. Ma l'analogia ci sforza a conchiudere che tal cognizione vi fu ristretta in angusti limiti, che giunse unicamente alle nozioni indispensabili pei bisogni del commercio e degli affari ordinarj, e che mai non si estese sino alla letteratura, alla quale è agevol di credere non avere i crociati abbadato niente più de' mercadanti italiani. Così ammettendosi pure che questi imparassero la lingua greca, e la recassero nella patria loro, non puossi dedurne che la insegnassero ai dotti d'Europa, e questi si trovassero per tal via iniziati nella letteratura dei Greci. Oltr' a ciò può supporsi che alcuni dotti del medio evo, massimamente datando dal dodicesimo secolo, conoscessero l'idioma greco, e avessero raccolto alcune cognizioni di fisica, di matematiche, e di medicina; ma il loro esempio

non venne generalmente imitato avanti il secolo quattordicesimo.

Noi troviamo qualche traccia precisa della conservazione della greca lingua e letteratura in Italia anche durante il medio evo, negli annali di alcuni conventi di Calabria, ragguardevoli anche per avere l'un d'essi servito di ritiro a Barlaamo, il primo dotto greco, che la storia della moderna letteratura ci annuncj aver vissuto in Occidente. I monaci di quel convento aveano adottata la regola di San Basilio, introdotta in Europa verso la metà del quinto secolo, e continuarono ad osservarla anche dopo che quella di S. Benedetto erasi ricevuta nel sesto secolo in tutti i monasteri d' Occidente, conformandosi alla liturgia greca, e considerandosi come Greci, benchè composti di un miscuglio di Greci, Italiani, ed altre nazioni. Lo scisma della Chiesa greca nulla influì sulla esistenza di quelle religiose congregazioni, anche verso la fine del medio evo, e molte ne sussistono an-

cora ai dì nostri (1). I bisogni della liturgia rendeano indispensabile la conservazione della lingua greca fra i membri che la componevano; e citansi pure alcuni monaci, che coltivarono dottamente la greca letteratura, fra i quali San Nilo da Rossano in Calabria, monaco del convento di Grotta Ferrata, che viveva nel secol decimo. Oltra ciò, le relazioni esistenti tra quei monisteri ed i Bizantini per la vicinanza del mezzodì dell' Italia doveano impedire che vi si estinguessero interamente la lingua e la letteratura de' Greci; nondimeno la storia non ci palesa che quei monaci calabresi abbiano, prima di Barlaamo, menomamente contribuito a farla risorgere nel rimanente d'Italia. Forse l'erudizion greca era comune a pochi di essi, i quali pochissimo leggevano opere profane. Diffatto lo stesso Barlaamo acquistò il suo vasto sapere nella greca letteratura, non già presso i monaci, mà nell' aver sog-

(1) Ora sono state soppresse.

giornato in molte provincie dell' impero d' Oriente.

Fu dunque il monaco Bernardo Barlaamo nel quattordicesimo secolo, se non il primo, uno almeno de' primi che introdusse la lingua de' Greci in Italia. Ei nacque a Seminara, vestì l' abito dell' ordine di S. Basilio, e sì estese cognizioni acquistò nella greca letteratura, che destò ben presto un generale entusiasmo. Volendo poi studiarla con anche maggiore facilità intraprese il viaggio di Grecia, e visitò prima l' Etolia, poi Salonicchi, indi nel 1327 Costantinopoli. La protezione dell' imperadore Andronico il giovine, e di Giovanni Cantacuzeno, gli fecero ottenere una abbazia, ed egli poco stette a farsi celebre con la sua erudizione. Vive dessensioni insorte fra esso ed i monaci provocarongli molti nemici, i quali cercarono di rendere sospetta la sua scienza. Andronico però spedillo suo ambasciadore a Papa Benedetto XII in Avignone, ove allora trovavasi la Santa Sede. L' oggetto apparente di quell'ambasceria era di promovere

un concilio generale, onde operare, se possibil fosse, la riunione delle due Chiese (1): pretesto di che frequenti volte usavano i Greci per ottener dai Latini più facilmente i soccorsi de' quali avean bisogno: ma giunti al conseguimento dei lor desiderj, riprendevano l'antico loro odio contro la Chiesa romana. Questa volta eziandio lo scopo vero della legazione affidata dall'Imperadore a Barlaamo era di ottenere con la mediazione del Papa un soccorso contra i Turchi, che ogni dì più minacciavano Costantinopoli, ed erano digià padroni de' principali ripari di quella residenza, Nicea, Prusia, e Nicomedia. Ma non riuscì Barlaamo nè a far convocare un concilio, nè ad ottener truppe contro i Mussulmani. Il Papa dichiarò che la causa della separazione delle due Chiese era già stata tolta dal concilio di Lione nel 1274, alla cui decisione volea riportarsi; promise sollecitar soccorsi contro i Turchi, ma a

(1) Lo scisma della Chiesa greca avvenne nel nono secolo sotto il patriarcato di Fozio, che osò disputare

patto che i Greci cominciassero a rientrare in grembo alla Chiesa Romana. Barlaamo partissi adunque dal Santo Padre nel 1339 senza nulla aver ottenuto. La circostanza che rende importante la sua missione, e rimarchevole nella storia della letteratura, si è, ch'egli insegnò il greco al Petrarca durante il suo soggiorno in Avignone. Ritornato a Costantinopoli andò ad abitare a Salonicchi, ove ebbe nuovi dissidj coi monaci del convento del monte Athos. Un concilio radunato perciò nella città di Bizanzio il condannò, ond' ei fu costretto lasciar la Grecia, e ripassare in Italia. Visse qualche tempo a Napoli, indi tornò ad Avignone. Il sig. De Sade assicura che

---

la primazia al Papa. Allegaronsi anche per giustificarlo alcune differenze negli articoli di fede. Perocchè i Greci credevano che lo Spirito Santo derivasse soltanto dal Padre, e che il nome di *Filioque* fosse stato aggiunto dai Latini al simbolo del concilio di Nicea. Questi rimproveravano loro di valersi di pane salato per le ostie, ec. Lo scisma delle due Chiese cessò al principio del terzo secolo, quando i Latini furon padroni di Costantinopoli; ma avendo Michele Paleologo ripresa quella città, separossi di nuovo dalla Chiesa Romana nel 1261.

ivi Petrarca ricevette ancora le sue lezioni di greco, ma solo per brevissimo tempo come la prima volta. Per le raccomandazioni di questo illustre poeta egli ottenne il vescovato di Geraci nella Calabria, dove morì l'anno 1353. Le testimonianze di molti suoi contemporanei, del Boccaccio (1), e del Petrarca fra gli altri, provano ch' ei fu uno de' Greci più istruiti del suo tempo, e il prova eziandio l'onorevol missione di cui fu incaricato in una urgente occasione, benchè i suoi rapporti intimi coi principali prelati della Chiesa romana, e verisimilmente la cognizione perfetta ch'egli avea della lingua latina, come Calabrese, abbian potuto egualmente contribuire a far cadere su lui la scelta dell' Imperatore. Del resto la sua profonda erudizione nella letteratura greca è interamente assicurata dal giudizio dell' Imperadore Giovanni Cantacuzeno, già suo protettore, indi nemico, il qual loda espressamente

(1) Vedasi la Genealogia degli Dei.



la acutezza di lui, e lo studio che avea fatto d'Euclide, di Platone, e d'Aristotele (1).

Non si dee però attribuire immediatamente a Barlaamo l'onore di avere il primo introdotto la lingua greca in Italia. Questo fatto venne anche favorito dall'opinione che molti genj italiani aveau concetta della importanza della letteratura greca, e dalla direzione che generalmente avean preso gli studi ed il gusto delle lettere. La letteratura ro-

(1) Gli storici non vanno d'accordo sul punto se Barlaamo andasse più di una volta ad Avignone, e se il Petrarca stringesse amicizia seco lui in quella città, o solo il conoscesse a Napoli. Secondo Mazzucchelli egli andò solo nna volta ad Avignone, e solo a Napoli diè lezioni di greco al poeta; ma l'abate de Sade fa osservare che il suo soggiorno in quella città fu troppo breve, perchè si possa accettare tale opinione. Tiraboschi pensa che il Petrarca conobbe Barlaamo soltanto all'epoca del secondo viaggio ad Avignone. Le lettere in cui Petrarca parla di quel monaco, e de' suoi rapporti con essa, non lasciano decider nulla di certo intorno a ciò. Del resto, Barlaamo con quelle sue vive dispute co' Greci venne da parecchi di essi avuto in dispregio, massimamente dopo che il concilio di Costantinopoli condannò l'opinione di lui rispetto all'apparizione di Gesù sul Monte Tabor.

mana, cui cominciavasi a tener dietro con tanto entusiasmo dovette per se medesima fissar l' attenzione su quella dei Greci, e lo stimabile Heerenio fa una giustissima osservazione, che le lettere greche sarebbero venute da se stesse in Italia, se anche non fossero state obbligate di rifugiarvisi.

Assai tempo avanti che Barlaamo andasse in Italia erasi principiato a coltivar con ardore la lettura degli antichi classici romani, a scoprire i manoscritti sepolti nella polvere de' chiostri, a riformare lo stile latino sul loro modello, ed a valersi delle idee filosofiche che vi si attingevano. Le opere di Dante e di Guido Cavalcanti ce ne forniscono evidenti prove, sebbene que' due poeti acquistassero la maggior parte delle loro dottrine per vie indirette, e più presto cercassero a creare la lingua e la poesia italiana che a spandere il gusto della letteratura classica de' Romani. Petrarca e Boccaccio contribuirono infinitamente più di essi a propagarla. Noi siamo abituati a non altro apprezzare nel primo di que' scrit-

tori che il più mirabile e dilicato cantor dell'amore; ma egli ha pure incontrastabile diritto alla venerazione della posterità come dotto e come riformatore del gusto.

Francesco Petrarca nacque nel 1304 ad Arezzo in Toscana, ove suo padre erasi rifugiato, abbandonando Firenze già suo soggiorno abituale, dond' era stato bandito per una fazione politica. Petrarca racconta egli stesso nelle sue lettere la storia degli anni suoi giovenili. Carpentrasso fu il luogo, dove passò quasi tutta l'infanzia e l'adolescenza, e apprese i primi elementi della gramatica e della retorica. Lo studio del diritto romano era, per le circostanze politiche de' tempi, uno de' principali anzi indispensabili mezzi da distinguersi come dotto, quando uno non appartenesse al clero. Suo padre proponevasi pure di farglielo imparare; ma l'ardente immaginazione di lui, e il gusto profondamente sentito ch' egli aveva del bello e del sublime non potevano mettersi d' accordo con siffatta destinazione. Fra i libri di suo padre

trovò egli alcune opere di Cicerone, cui dapprima si affezionò per l'irresistibile bellezza dello stile; ma poco dopo le materie di che trattavano eccitarono in lui sì vivo interesse, che consecrava a leggerle tutte le ore, di cui la scienza cui venia destinato gli permetteva disporre, e i caldi suoi voti non ebbero più altro oggetto che quel di raccogliere un maggior numero di altri classici scritti, e principalmente di quelli di Cicerone. Avendolo il padre suo sorpreso un giorno immerso in tale lettura, che ad esso pareva tanto contraria alle sue mire, ne prese tal dispetto, che gettò tutti i libri sul fuoco, e Petrarca ebbe molta difficoltà a salvar dalle fiamme un Virgilio e alcune cose di Cicerone. Nondimeno ad onta della sua ripugnanza pel diritto romano gli ordini di suo padre l'obbligarono di studiarlo per lo spazio di sett' anni, di cui passò i tre ultimi a Bologna. Questo invincibil disgusto non gli era ispirato dall' oggetto per se medesimo perchè reputava egli il diritto romano esser uno stimabilissimo ramo della clas-

sica letteratura latina, ma era nauseato dall' abuso che se n' era fatto, e sentiva, per le morali disposizioni il cui germe esistea nel suo cuore, che egli non avrebbe potuto adottare giammai una simile condotta. Oltr' a ciò il naturale suo gusto per la poesia e l' eloquenza avea preso troppo ascendente su lui perchè potess' egli seriamente seguire la scienza del diritto romano, massimamente col metodo che praticavasi ed insegnavasi a que' giorni. La morte di suo padre gli permise di darsi liberamente alla letteratura. È vero che ne ereditò una fortuna mediocre, sebbene il fratel suo Gerardo fosse Certosino, ma potè per lo meno ubbidire senza ostacolo agli impulsi del proprio genio. Petrarca il padre avea passato gli ultimi anni della vita sua in Avignone, dove continuò a vegliare sulla educazione di lui prima di mandarlo a studiare il diritto nelle scuole maggiori. Tornò dunque il Petrarca in quella città ed ebbe la fortuna di esservi conosciuto dalla famiglia Colonna e di ottenere particolarmente il favore di Giacomo Colonna,

fatto poi vescovo di Lombès, e del fratel suo il cardinale Giovanni Colonna. Entrambi morirono troppo presto per lui, ed egli pianse la loro morte amaramente. Un anno dopo il suo ritorno ad Avignone fece pur conoscenza di quella Laura, di cui rese immortale il nome ne' suoi versi. Laura usciva dalla casa di Noves, come lo ha incontrastabilmente mostrato De Sade, pubblicando le importanti notizie estratte dagli archivj di quella famiglia. Petrarca prese per essa una passione fanatica, ma purificata dalla nobiltà del suo animo e del cuor suo, ch' ei serbò sino alla tomba, anche dopo la morte della sua cara. Laura gli ispirò que' canti animati dal più dilicato amore, e quei versi che respirano sì teneri e sì nobili sentimenti; Laura innalzò la sua mente e il suo carattere a quel grado di altezza e di perfezione, che la posterità ammirerà sempre in lui. Per quanto violenta fosse la passione del suo cuore, ei non lasciò mai di combatterla. A fine di sviarla intraprese molti viaggi, andò a Parigi, visitò i Paesi Bassi, scorse nel

1333 parte della Germania, e approfittò di tutte le occasioni per crescere la sua collezione di manoscritti de' classici romani. Nel 1337 viaggiò pure in Italia, e soggiornò principalmente a Roma nel palazzo dei Colonna. La vista di tanti monumenti dell' antichità finì di svegliare in lui l'immagine dell' antica Roma, che per la lettura de' classici avea sempre presente al pensiero; ma sentì nello stesso tempo il contrasto che passava tra Roma moderna e la antica, e dolevagli di non più trovar questa in quella, e spesso confortavasi coll' immaginaria lusinga che un dì Roma ripiglierebbe la sua vetusta prosperità, e potrebbe anche una volta diventar padrona del mondo. Da questo entusiasmo nacque il piacer ch' egli ebbe della folle impresa di Rienzi, quando vide quel demagogo farsi tribuno del popolo, e cercare di ristabilir la repubblica. Scrisse anzi premurose e libere lettere ai Papi, onde indurli a lasciar Avignone e tornarsi a Roma, parendogli questa città la sola degna di essere la residenza del capo della Chiesa. La stima che facea di lui

la famiglia Colonna, possentissima in Roma, e quella che la sua dottrina, l'ingegno, e l'amenità ispiravano a tutti coloro che lo avvicinarono procurarongli una molto estesa reputazione, prima ancora ch'ei divenisse illustre come poeta o come scrittore. Assai maggiormente si attrasse l'attenzion generale, quando, dopo il suo ritorno in Avignone, si ritirò nella solitudine di Valchiusa. La passione che il consumava lo seguì pure in seno a quel ritiro, dove sperò guarirne col darsi tutto intero ora alla poesia ed alla eloquenza, ed ora alla filosofia. Ivi dettò varie delle sue opere latine, e molte soprattutto rime italiane, di cui Laura era unico oggetto, ad onta d'ogni sforzo per liberarsi di un amore così funesto al suo riposo. La posterità nol conobbe quasi che per poeta; ma egli stesso, nella sua vecchiezza, pregiava assai meno le sue poesie, che le altre opere, forse perchè avendo l'età calmato in lui il delirio dell'amore, mirava con occhio men favorevole i canti ispiratigli da quel Dio. Ei volle stabilire la sua poetica

gloria sopra un poema epico latino intitolato *Africa*, cui consecrò un assiduo lavoro, ma che lasciò imperfetto, e che, quand' anche l'avesse finito, non sarebbe stato che una cattiva imitazion di Virgilio, e sarebbe presto caduto in dimenticanza a cagione dell' amabile originalità de' suoi versi erotici, comunque egli si lusingasse altrimenti. L' eroe di quel poema è Scipione vincitor di Annibale nella seconda guerra punica. Petrarca conosceva il solo Ennio che prima di lui trattato avesse lo stesso argomento, e potea facilmente credere di averlo a sorpassare. Non erasi per anco trovato il poema di Silio Italico sulla seconda guerra punica. Petrarca avrebbe certamente questo pur superato, almeno rispetto all' ordine; ma s' ei l' avesse conosciuto par verisimile che avrebbe scelto un altro soggetto, anzi che esporsi a dividere con quell' antico imitator di Virgilio il rimprovero di aver lasciato un poema epico intorno una stessa azione egualmante imperfetto. (1)

(1) Lo studio della storia romana indusse il Petrarca

A quest'epoca Petrarca ignorava ancora il greco, ma le sue letture gli avean fatto conoscere i scrittori greci, onde ardea di desiderio di poter intendere Omero e Platone. Coll' arrivo di Barlaamo in Avignone nel 1339 i suoi voti vennero in parte esauditi. Que' due grandi uomini avean reciprocamente bisogno un dell' altro sotto il rapporto letterario. Se Petrarca non desiderava meglio che di essere iniziato nella greca letteratura, Barlaamo bramava fare uno studio più profondo della lingua latina, ed era impossibile all' uno e all'altro di trovare una guida migliore. Cominciarono dunque a leggere insieme Platone: troppo grande era l' affinità tra lo spirito e la maniera di vedere del sapiente dell'antica Atene e del Petrarca, perchè abbiasi ad aver maraviglia che il poeta italiano

---

a scrivere il suo poema dell' Affrica. Egli riguardò Scipione come l' uomo del più gran carattere dell' antica Roma, in quel modo che Stefano Colonna parevagli l' eroe di Roma moderna. Non avendo terminato questo lavoro nel primo fuoco del suo estro, lasciollo imperfetto.

concepisse una quasi fanatica venerazione per la filosofia di Platone. Raccolse in questa lettura il Petrarca una parte delle idee, di che ornò le sue opere poetiche e filosofiche, il suo sistema della bellezza e dell' amore spirituale, l' opinion sua sulla origine delle anime, e sulla emigrazion loro nelle stelle, quando son libere dai vincoli della materia, ec. Ma fatalmente ebbe a rinunciar troppo presto alle lezioni di Barlaamo, che lasciò Avignone scorgendo non riuscita la sua missione. Non potè dunque Petrarca in sì breve tempo far molti progressi nella lingua greca: anzi in appresso fu obbligato di contentarsi delle versioni latine di Platone e di Omero. Benchè mantenesse carteggio con Barlaamo e più altri dotti nella greca lingua, e sembri avere una seconda volta gustato le lezioni del monaco greco, pure non arrivò mai ad essere in caso di leggere un autor greco nella lingua originale. Non avevasi allora della Iliade d' Omero che un breve estratto attribuito a certo Pindaro Tebano, ma Petrarca ricevette da

Nicola Sergio dimorante a Costantinopoli un esemplare greco di Omero, ch' ei pose nella sua biblioteca onde pascersi almeno della vista di esso.

L' influenza del Petrarca sopra il suo secolo divenne ancora infinitamente più grande dopo la cerimonia della sua incoronazione avvenuta a Roma nel 1343. Quest' onore gli fu destinato al tempo stesso dai magistrati di Roma, e dalla università di Parigi, ma la sua predilezione per Roma gli fece preferire il primo invito. L' incoronazione di un poeta era allora assai più solenne che non fu ne' tempi posteriori, e la somma importanza che le si annetteva può sola spiegare come la celebrità del Petrarca si accrebbe di poi sì prodigiosamente, non solo tra i dotti italiani, ma ancora tra quelli delle nazioni straniere, non che alle corti de' principi. Invitato dal re Roberto, uno de' suoi più grandi ammiratori e protettori, Petrarca andò prima a Napoli, ove si sottopose ad un pubblico esame che durò tre interi giorni. Da Napoli partì per Roma, ed ivi il

Senatore dopo straordinarie cerimonie gli pose la corona d' alloro sul capo. Avuta la corona, il Senato gli spedì un diploma che permettevagli di insegnare poesia e storia pubblicamente ed ovunque. Da quell' epoca fu il Petrarca considerato come il primo poeta e il primo dotto della sua nazione. L' esempio di lui e la sua autorità produssero quel vivo entusiasmo per la poesia e l' eloquenza degli antichi, da cui tanto pregio acquistò la seconda metà del quattordicesimo secolo, e il quindicesimo tutto intero.

Dopo la sua coronazione Petrarca passò un anno a Parma nella famiglia Corregio che allor vi regnava, e di là si recò ad Avignone. Molte onorevoli e importanti cariche gli vennero offerte, ma l' amore della indipendenza e della solitudine lo indusse a rifiutarle, contentandosi di mediocri rendite ch' ei traeva da due canonicati, e dalla paterna eredità. Ma le cure sue furon tutte dirette a diffondere le lettere fra suoi concittadini, e perfezionare il loro gusto. Egli teneva un carteggio regolare co' più dotti

suoi contemporanei, con Papi, Imperadori, Principi, e grandi, che ambivano la sua amicizia, e accoglievano di buon grado le sue opinioni e consigli, benchè per lo più li esprimesse con tutta la franchezza d'un uomo ispirato dall'amore della verità. Molti giovani animati dal suo esempio e premurosi di coltivare l'ingegno e acquistare il buon gusto a lui sottoponevano le fatiche loro, e trovavano in esso il maestro e l'amico, ogni volta ch'egli scopriva ingegno vero e decisa capacità per le scienze. La poesia italiana, e principalmente l'arte di comporre i sonetti, era divenuta l'oggetto sì favorito degli studj, ch'egli ebbe a lagnarsi dei tanti sonetti, che d'ogni parte gli si mandavano, acciò ne giudicasse. Un tal genere di poesia, cui la natura della lingua italiana ed il carattere della nazione riescono assai favorevoli, fu dopo lui quello sino ai dì nostri, cui gli Italiani accordarono sempre una specie di preferenza. Oltre ai letterarj lavori ebbe parte il Petrarca in molti affari pubblici relativi agli amici o protettori

suoi, e in tutte quelle circostanze diportossi in modo da accrescere verso lui quella stima ed amicizia, che non era possibile di non professargli. Egli abbandonò Avignone e Valchiusa nel 1353, dopo il qual tempo visse presso Galeazzo Visconti duca di Milano, sia in Milano stessa, sia a Garignano, villa del Duca. Quattr' anni avanti la sua morte andò ad Acqui, terra poco lontana da Padova per ivi studiare lontano da ogni disturbo. Nel 1375 fu trovato morto nella sua biblioteca.

Il Petrarca, se non il primo, almeno il più efficacemente, contribuì a ristabilire la letteratura romana. La passione ch' egli ne aveva gli fece raccogliere tutti i manoscritti de' classici latini sino allora ignoti, che le circostanze e le sue relazioni particolari gli permisero di procurarsi. A questo infaticabile zelo andò egli debitore di aver trovato molte antiche opere che si credevan perdute, ovvero che si ignoravan del tutto. Non solo egli non trascurava occasione veruna di acquistare manoscritti latini nel corso dei suoi viaggi, ma ancora pregava tutti gli

amici suoi di fare le stesse ricerche e non risparmiava nè fatiche nè danaro per arricchire la sua libreria. Ammirando egli ed amando preferibilmente le opere di Cicerone, prese particolar cura a farne compiuta raccolta, perocchè al medio evo alcune soltanto ed anche le meno importanti se ne conoscevano, di cui si valeano le scuole per insegnar la gramatica, e ne giravan per ciò moltissime copie; egli ne cercò sino in Grecia, ma i voti suoi non furono interamente esauditi, e dolevagli soprattutto di non aver potuto trovare i libri *De repubblica*; ebbe però il trattato *De gloria*, che non è giunto sino a noi, perchè prestatolo ad uno de' suoi maestri il gramatico Covenolle di Avignone, e avendolo questi per bisogno dato in pegno, si smarrì, e com'era il solo che ne esistesse così rimase perduto pei posteri. Il Petrarca avea già letto i libri *De legibus*, così mozzi come sono a noi pervenuti. Oltre a Cicerone e Virgilio egli stimava e studiava altresì Tito Livio, Quintiliano e Seneca. Della storia Romana di Tito Li-

vio conobbe soltanto la prima, la terza, e la quarta decade, e tutte le diligenze ch' ei fece per trovare almeno la seconda riuscirono vuote. Così delle *Istituzioni* di Quintiliano ebbe soltanto un manoscritto imperfetto. In sua gioventù lesse i *Libri delle cose divine ed umane* di Varrone, ma di poi non seppe mai più rinvenirli. Quanta riconoscenza per tanto gli dee la posterità, relativamente alla letteratura classica de' Romani! Ma ciò che altamente e più d' ogni altra cosa il distingue si è, ch' egli non si limitò soltanto a perfezionare lo stile latino, ma appropriossi il gusto, il genio, e la filosofia de' Romani; di che ci convincono i suoi libri latini, il contenuto de' quali è infinitamente più apprezzabile che lo stile; perocchè la sua latinità non ha quella eleganza e purezza che dovrebbesi credere in un sì caldo ammiratore di Cicerone e di Tito Livio. Ma la principal mira delle sue opere fu quella di coltivare l' ingegno de' contemporanei, imprimergli una nuova direzione, e porlo sopra un migliore sentiero.

Le lettere ch' egli ha scritto a Cicerone, a Seneca, a Tito Livio, ed a Varrone, come se avesse vivuto a' suoi giorni, fanno egregiamente conoscere in qual modo ei giudicasse que' classici latini, pei quali manifestava sì particolare affezione.

Un amico del Petrarca, la cui fama però fu meno estesa e meno generale, contribuì moltissimo anch' egli al risorgimento dell' antica letteratura classica, e spezialmente di quella de' Greci. Parlo di Giovanni da Certaldo, conosciuto sotto il celebre nome di Boccaccio. La sua famiglia era originaria di Certaldo, borgo poco lontano da Firenze, ma egli nacque a Parigi verso l' anno 1313. Suo padre il destinò, non si sa bene se alla giurisprudenza, o al commercio. È certo che studiò il gius, ma l' amore della poesia e delle belle lettere prevalse in lui. Chiamato a Napoli per affari commerciali, ivi strinse amicizia col Petrarca, allora cioè che questo grand' uomo era già pervenuto all' età matura, e ad una straordinaria celebrità. Intimi amici ben presto divennero, trovandosi egualmente pas-

sionati per la poesia, l'eloquenza; e la letteratura classica, e avendo entrambi in gioventù e contro la vocazion loro studiata giurisprudenza, della quale erano disgustati, e unendo entrambi a grande ingegno e profonda erudizione una rara sincerità, e finalmente per essere sì l'un che l'altro deliranti di violentissimo amore. I Fiorentini impiegaron poscia il Boccaccio negli affari spettanti alle legazioni presso le potenze straniere, e più tardi lo elessero a spiegare pubblicamente la divina commedia di Dante. Egli morì nel 1375 poco dopo il Petrarca.

Ancorchè la fortuna e le circostanze non favorissero il Boccaccio quanto il Petrarca nel suo zelo per le belle lettere, e segnatamente per la classica letteratura, pure la personale attività di lui gli diè modo di essere molto utile al dotto mondo. Non meno dell' amico suo era infaticabile nella ricerca degli antichi manoscritti, i quali non potendo per scarsezza di denari comperare, copiava con estremo ardore. Ma più che il Petrarca fu egli utile alla greca letteratura, perchè

ebbe occasione di meglio imparare a conoscerla. Suo maestro in greco fu Leonzio Pilato, che faceasi credere nato a Salonicchi, ma che veramente nacque in Calabria ed era discepolo di Barlaamo. Boccaccio ebbe le sue prime lezioni nel 1360 e continuolle tre anni. Ei lo condusse a Venezia e lo alloggiò in propria casa: fece venir di Grecia un manoscritto d'Omero, non che più altre opere, e l'Iliade segnatamente lesse con lui. In quest' occasione comparve la prima traduzione latina della Iliade e della Odissea fatta da Leonzio, e Boccaccio ne mandò copia a Petrarca. Fece ancora più: i Fiorentini ad insinuazione di lui nominaron Leonzio professor pubblico di lingua greca nella università loro, assegnandogli un emolumento fisso; e fu questa la prima cattedra che si stabilì in Italia. Avea Leonzio un sì bizzarro carattere, e maniere personali sì ridicole e ributtanti al tempo stesso, che non fece quello che da lui si aspettava: ond'è che malcontento di Firenze partì per tornarsene a Costantinopoli, e ri-

mase ucciso nel passaggio dal fulmine che scoppiò sulla sua nave. Ma la cattedra di lingua e letteratura greca era istituita, un altro professore poteva occuparla, e molte grandi città d'Italia provviste di ginnasii e di accademie, imitaron l'esempio de' Fiorentini. Boccaccio lasciò la sua collezione di manoscritti al convento dello Spirito-Santo di Firenze, dove conservaronsi in una camera a parte sino all'epoca che un incendio li consumò insieme al monistero nel quindicesimo secolo. Del resto Boccaccio contribuì moltissimo con le opere sue tanto a perfezionare la letteratura Italiana, quanto a propagare l'antica letteratura classica. Ciò che più d'ogni altra cosa lo rese celebre è il suo *Decamerone*, come i sonetti resero il Petrarca. La più importante sua produzione latina è la *Genealogia degli Dei*, opera mitologica, nel comporre la quale dovette valersi di un libro di Paolo da Perugia sulla stessa materia.

Avea ragione il Boccaccio di dire essere egli stato il primo latino versato nello studio della letteratura greca, e

fu egli diffatto che ebbe soprattutto il merito di introdurlo in Italia. È ben vero che Petrarca in una sua lettera ad Omero nomina dieci dotti del suo tempo, cinque a Firenze, uno a Bologna, due a Verona, uno a Mantova, ed uno a Perugia, che intendevano Omero, ma si pone egli stesso, non che il Boccaccio, nel numero, e gli altri nulla fecero ad oggetto di spandere il gusto delle lettere greche tra gli Italiani; anzi la storia non ce ne fa conoscere i nomi con certezza, giacchè il Petrarca li taeque. (1)

Giovanni Malpighi discepolo del Petrarca molto influì dopo la morte del suo maestro al ristabilimento della lette-

(1) Il Boccaccio aveva scritto in nome di Omero una lettera al Petrarca, nella quale il poeta si lamentava della ingratitudine degli Ateniesi e di Virgilio perchè non l'avessero giammai nominato, quantunque gli dovessero molto, e della indifferenza che i Latini affettavano per lui. Egli terminava con invocare la protezione del Petrarca, la di cui lettera che citasi, è la risposta a questa epistola, la quale si perdette. L'abbate Sade ci diede una traduzione francese di quella del Petrarca fatta sopra un manoscritto della Biblioteca dei Medici. Egli procura di fissare per conięttura i nomi dei sapienti, che vi sono nominati.

ratura classica. Egli nacque a Ravenna; onde vien detto comunemente Giovanni da Ravenna. Tutto ciò che il Petrarca aveva fatto come uomo di mondo e come scrittore, fece egli in qualità di pubblico professore. Nacque nel 1347, e fino dalla sua giovinezza lo conobbe il Petrarca, il quale vedendolo in bisogno l'accolse con tenerezza paterna, ed invigilò la sua educazione in una maniera particolare. Il desiderio di vedere il mondo fece sì, che lo abbandonò malgrado tutte le sue rimostranze e preghiere: infatti, dopo d'avere provato diversi dispiaceri, egli ritornò presso al Petrarca, per il quale aveva conservato inalterabilmente e l'amore, e la stima. Essendo venuto a morte il suo padre adottivo, fu nominato professore di Gramatica a Padova, e nel 1397 a Firenze, dove fra il numero degli scolari che egli ebbe parecchi vennero in grande estimazione nel secolo posteriore. Egli avea pure studiata la letteratura greca, e diede lezioni sopra l'Iliade d'Omero.

Molti Italiani, e specialmente fra i

grandi, ad imitazione del Petrarca e del Boccaccio, fecero raccolta di Classici, sia per vanità, sia per soddisfare ai bisogni del loro spirito. Questo piacere per le biblioteche non solo moltiplicò i manoscritti degli antichi scrittori rendendone l'uso più generale, ma salvò eziandio molte opere dei Romani, delle quali non eranvi più che alcuni esemplari unici, ovvero in piccolo numero, sparsi in diversi luoghi, e che, senza il grande fervore col quale si ricercavano in allora tutti i tesori letterarj, sarebbero senza dubbio rimasti ancora per lungo tempo nascosti, oppure si sarebbero perduti interamente. Fra i grandi uomini Italiani che amavano e coltivavano le letteratura classica, merita un luogo distinto Roberto re di Napoli, protettore del Petrarca, il quale ne parla tanto di frequente, e con tale ammirazione, che fa vedere apertamente la stima grande che ci facea dell'ingegno e del carattere di quel principe. Roberto si servì dell'opera di Paolo da Perugia per far raccorre i manoscritti delle opere degli antichi Ro-



mani, e particolarmente di quelle dei Greci, che egli cercar fece e comperare in Grecia per mezzo di Barlaamo, avendo particolare affezione pei poeti, e per gli Istorici greci. Egual passione sentiva per la letteratura Galeazzo Duca di Milano della famiglia Visconti. Molti ricchi privati andarono a gara in questo coi principi, e coi grandi della loro nazione. Coluccio Salutati cancelliere della repubblica di Firenze, uno degli uomini più dotti de' suoi tempi, il quale era versato nelle lettere greche, e che dovevasi certamente annoverare fra quelli, che il Petrarca teneva in istima come conoscitori della lingua dei Greci, possedeva una biblioteca di più di seicento volumi, la quale era una ricchezza grandissima letteraria, a motivo della scarsezza dei manoscritti. S' era introdotto l' uso di ornare le stanze con manoscritti distesi, come pure con vasi, e statue antiche di gran prezzo. Tutte queste circostanze unironsi direttamente o indirettamente a far rinascere la letteratura classica in Italia.

Si fu verso la fine del quattordicesimo secolo, che essendo minacciato sempre più dai Turchi l' Impero d' Oriente, molti sapienti della Grecia, ubbidendo agli ordini del loro governo, ovvero cercando un asilo, vennero presso gli Italiani, dai quali furono così ben ricevuti, che si determinarono a fissare fra di essi il loro soggiorno. Il primo Greco di nascita, che professò la lingua e la letteratura della sua nazione in Italia, fu Crisolora. Questi era nato a Costantinopoli, e discendeva da una antica famiglia romana, la quale aveva lasciato Roma per recarsi a Bizanzio, allorquando Costantino il Grande portò la sede dell'Impero in quest'ultima città. Nel 1387 l' Imperatore Giovanni Paleologo figlio d' Andronico il giovane lo mandò in qualità di ambasciadore in Occidente, per dimandare soccorsi contro le armi vittoriose dei Turchi, comandate da Bajazette. Manuele Crisolora portossi tostamente alla Corte di Riccardo II re d' Inghilterra; ma non avendo potuto ottenere il suo intento, recossi in Italia, e dopo tre anni

ritornò a Costantinopoli. Il timore dei Turchi, o piuttosto l'invito dei Firentini, i quali gli offerivano un posto di professore di lingua Greca, lo persuasero a ritornare in Italia negli ultimi dieci anni del quattordicesimo secolo. Insegnò per tre anni a Firenze, dove si stancò di fermarsi a motivo degli intrighi d'un uomo disprezzabile chiamato Nicola Nicoli. Essendo ritornato a Milano l'imperatore Manuele, egli partì alla volta di quella città, dove il duca Galeazzo gli offerì una piazza di professore di Greco nell' accademia di Pavia, instituita dal padre di questo principe. Dopo la morte di Galeazzo andò a Venezia nel 1402, donde partì ben presto, essendo invitato da Papa Gregorio XII, a recarsi a Roma. Nel 1413 Papa Martino V. lo mandò col Cardinale Francesco Zabarella presso l'imperatore Sigismondo, affine di fissare un luogo nell' Allemagna, ove tenere un concilio, e dopo d'avere scelto la città di Kostnitz, ritornossi a Costantinopoli. Nel 1415 l'imperatore lo fece partire per rendersi al concilio, poco dopo l'in-

cominciamento del quale finì di vivere nello stesso anno (1). Manuele Crisolora si rese celebre, non co' suoi scritti, ma per gli allievi che fece, tra i quali si distinguono Leonardo Aretino, Francesco Barbaro, Filelfo, Guarini, Poggio, Leonardo Giustiniano, Pietro-Paolo Vergerio, Ambrogio Camaldolese ecc. Tutti ebbero sommo onore fra i letterati del quindicesimo secolo, e furono professori nelle scuole più celebri dell' Italia, nella quale divolgarono i lumi loro.

L'ardore che dimostrarono i dotti Ita-

(1) La maggior parte delle sue opere trovansi manoscritte nelle Biblioteche d' Italia, ed in quella di Parigi, ed alcune sono molto interessanti. Le più conosciute sono la sua *Comparatio veteris et novæ Romæ*, dedicata all' Imperatore Giovanni Paleologo il Vecchio e pubblicata da Lambecio insieme al *Codinus De origine Costantinopolis*; l' altra i suoi *Erotemata grammaticæ grecæ*, la prima di tutte le grammatiche greche, e sulla quale Reuclino ed Erasmo di Rotterdamo insegnarono il Greco. Non bisogna confondere con Manuele Crisolora il suo nipote Giovanni Crisolora, il quale venne con lui in Italia, ed insegnò parimente a Firenze come pure in più altre città. Giovanni Crisolora tornò a Costantinopoli, e morì l' anno 1423. Filelfo era suo genero, e la sua spesa fu fatta prigioniera co' suoi due figliuoli dai Turchi alla presa di Costantinopoli.

liani per la lingua e la letteratura greca, e l' accoglienza che facevano ai Greci ch' erano obbligati a fuggire dalla patria loro, persuasero questi ultimi a venire sempre più in maggior numero in Italia. In quasi tutte le grandi città eravi un ginnasio, oppure un' accademia, che mantenevansi in grande estimazione ed onore per la celebrità dei loro professori. I dotti Greci non dovettero mancare adunque di posti, specialmente prima che i fuggitivi da Costantinopoli venissero in sì gran numero: anzi si pagavano generosamente, e si accoglievano con tutte le testimonianze della più grande stima. Se essi avevano o credevano d'avere un qualche motivo, onde rinunziare ad una cattedra, venivano tostamente assicurati d' ottenerne un' altra nelle accademie vicine. Ma la letteratura romana e greca non ebbero protettori più attivi di Cosimo, e Lorenzo de' Medici a Firenze. Questi due principi secondavano il genio personale che avevano per le scienze, nello stesso tempo che facevano l' interesse della loro accademia. Lorenzo fu

l' institutore della celebre biblioteca dei Medici. Egli mandò nella Grecia Giovanni Lascari, per comperarvi i manoscritti dei migliori scrittori Greci, il quale ebbe la fortuna d' acquistarne un numero considerevole, per cui la biblioteca dei Medici fu, sin dal suo principio, la più abbondantemente fornita di tesori letterarj, di quant' altre in allora fossero instituite dai principi, e dai privati. I Medici trattavano molti dotti con una tale liberalità, che potevano approfittare a piacere dei vantaggi grandissimi della loro biblioteca, e farli servire all' incremento delle scienze. Realmente la situazione politica della famiglia dei Medici, e de' suoi capi, le guerre che questi ultimi ebbero a sostenere in Firenze contra la fazione repubblicana, ed i sospetti in cui caddero, o che alcuni malevoli inspirarono loro contro parecchi sapienti Greci rifuggiti in quella città, cagionarono, che questi ultimi non fossero sempre contenti della loro condotta, e molti, fra quali Francesco Filelfo, abbandonarono Firenze irritatissimi contro

di loro; non pertanto non si può negare, che dessi non abbino protetto gli uomini di lettere e la letteratura con la più grande liberalità. La forte passion loro per le lettere fu divisa con molti Papi, Principi, magistrati, o famiglie nobili. Tra tutti i Pontefici, Nicolò V. si fu quello che amò dippiù l' erudizione. Egli cinse la triplice corona nel 1447, vale a dire in quel tempo precisamente in cui Costantinopoli, dopo d' aver veduti i suoi dintorni depredati dai Turchi, venne finalmente nel 1453, in potere di questi barbari. Siccome i Medici prediligevano soprattutto la filosofia di Platone e le opere dell' antichità, che v' hanno relazione, così il Papa Nicolò aveva particolare affezione per la dottrina d' Aristotele, e favoriva quei Greci, che professavano esclusivamente il peripatetismo, o le di cui opere secondavano almeno la sua predilezione per la filosofia di Stagira.

Tra gli uomini saggi che si possono considerare come i restauratori della letteratura classica, e per conseguenza della

vera filosofia greca nel quindicesimo secolo, i più considerevoli sono i seguenti: 1.° Francesco Filelfo nato nel 1389, e discepolo di Manuele e di Giovanni Crisolora. Nella sua giovanezza egli insegnò in Ferrara la letteratura classica, ovvero, siccome allora dicevasi, la grammatica, e la rettorica. Si restituì poscia in Costantinopoli, ma ritornò nell' Italia nel 1427, e fino d' allora dettò lezioni a Ferrara, come pure in molte altre grandi città. Le turbolenze intestine, le guerre coi Principi vicini, e la peste, lo costrinsero ad andare qua e là, e venne a morte l' anno 1480. Oltre alle sue numerose poesie latine inedite ed a parecchie traduzioni di qualche libro di Xenofonte, d' Ippocrate, di Plutarco, e della rettorica ad Alessandro, la quale credesi d' Aristotele, egli ad imitazione di questo ultimo filosofo, aveva scritto cinque libri *De morali disciplina*, i quali non sono stati mai stampati. (1) Sono interessantissime

---

(1) Io mi sono contentato d' indicare alcuni dei letterati del secolo XV, perchè ebbero maggior cura di

le sue lettere relative alla storia letteraria d' allora. 2. Giovanni Argiropulo da Co-

---

studiare i sistemi filosofici dei Greci, e particolarmente quelli di Platone e d' Aristotele; contribuirono a divolgare in Italia la lingua, e lettere greche; e voltarono in latino alcune opere di Platone, e di Aristotele. L' istoria della filologia è strettamente unita a quella della filosofia nel corso di questo secolo. Io debbo qui ripetere l' osservazione fatta digià da Bruckero, che le cognizioni e la letteratura dei sapienti d' allora devono essere considerate come il quadro più esatto dell'erudizione, e della filosofia di quel tempo, e per conseguenza gli ajuti principali della Storia. Da quelle si conoscono le opinioni e l' indole di ciascheduno, le circostanze nelle quali sono vissuti, la sorte ch' ebbero, gli studj a' quali si sono applicati, i mezzi di cui approffittarono, e l' influenza che ne hanno recata. Nessuno offre a tal proposito maggior interesse di Filelfo; per cui siami qui permesso di indicare alcuni fatti, onde potrassi giudicare della situazione, in cui trovavansi i letterati di que' tempi. Allorquando Filelfo nel 1427, ritornò da Costantinopoli a Venezia con la sua moglie Teodora in età di sedici anni, prese al suo servizio quattro donne, un domestico ed uno staffiere a giornata, Egli insegnò per un anno la rettorica, e la morale a Bologna coll' appuntamento di quattrocento cinquanta ducati, de' quali trecento gli venivano dati dal tesoro pubblico, e centocinquanta da Luigi Alamani, legato del Papa. Venne chiamato in seguito a Firenze, con la pensione di trecento Ducati. Egli parla frequentemente degli intrighi dei letterati Firentini, i quali avevano digià obbligato Crisolora a partirsene. Firenze era allora divisa in due partiti, i di cui capi si servivano degli assassini per distruggersi fra di loro. Rimar-

stantinopoli favorito da Cosimo de' Medici, il quale gli affidò la cura d' inse-

---

casi il passo seguente sopra Cosimo de' Medici: = *Alterius factionis princeps dicitur Cosmus Medices, vir Florentinorum omnium pecuniosissimus. Eoque mihi res videtur per mutua animorum odia irritamentaque pracessisse, ut nobilissima hæc civitas non admodum longè abesse possit in tantis procellis ac fluctibus à tristi et miserabili naufragio. Accedit ad hanc mali suspicionem, quod hi, qui livore me atque odio insequuntur, Cosmi utuntur veluti patrocinio. At Cosmus quoque videtur amantissimus mei; ejusmodi tamen virum esse animadverto, quì et simulet et dissimulet omnia. Estque usque adeo taciturnus, ut ne ab intimis quidam familiaribus, ac domesticis queat intelligi. At Laurentius, ejus frater, ingenio est et aperto et levi, cui Cosmus, etsi vir est gravissimus, tamen, ut audio, nequaquam audet adversari. Ego autem neutram pendeo in partem. Æque omnibus morem gero; illudque Ciceronis studiosissime tueor: non oportere peregrinum in alienâ repubblicâ esse curiosum.* = Comunque sia, non sembra che Filelfo sia stato attaccato a questa massima. Forse la sua neutralità gli procurò varj nimici, de' quali il più dannoso fu Nicola Nicoli uomo digià vecchio, e quello istesso che aveva fatto andar via da Firenze Manuele Crisolora, Guarini da Verona, Giovanni Aurispa, e molti altri. Allorchè il partito di Cosimo fu trionfante, Filelfo venne assalito da un sicario, dal quale ebbe la fortuna di scampare. Egli pensò che Cosimo fosse l' autore di questo delitto, e da Siena, ov' erasi rifuggito scrisse ad un suo amico in questi termini; = *De Cosmi Medicis in me animo nihil est, quod minus credam. Nam quod me sit exosus, jam pridem expertus sum. Istius in me benevo-*

gnare il greco al suo figlio Pietro, ed al

---

lentiam Philippus Sicarius declarat. Itaque de reconciliandâ gratiâ mihi posthâc verbum nullum ficito, ficis ipse et venenis quod utetur, ego autem ingegnio et calamo. = Probabilmente fu per politica, che questo principe ora volle allontanarlo, ed ora cercò d'avere la sua amicizia. Infatti Filelfo persuase dippoi Filippo Maria Anglo, duca di Milano, a far contro alla fazione di Cosimo. Dopo la morte del Duca, Milano ebbe a sofferire gli stessi disastri di Firenze fino a tanto che il partito di Francesco Sforza s'impadronì della città. Durante questo tempo, Filelfo era stato di frequente in una grande miseria. I Magistrati repubblicani gli avevano donato delle terre pel valore di due mila ducati, ma dopo la conquista di Milano, queste terre ritornarono in potere dell'antico proprietario, e Filelfo si trovò debitore di seicento ducati di rendita. Frattanto egli riconciliossi a poco a poco con lo Sforza, e scrisse un'opera *De vita et rebus Francisci Sfortiae.* La peste lo obbligò a lasciare Milano, ed a Cremona uno de' suoi figliuoli fu attaccato improvvisamente da quella e morì lungo la strada. Il popolo lo mandò via subitamente dalla città con tutti i suoi, e fu costretto ad andare errando per ventiquattro giorni nelle campagne, propriamente privo di tutto. Nissuno osava nè parlargli, nè vendergli niente, per cui corse pericolo di morire di fame. Egli potette finalmente partire, e il Papa Nicolò V., ch'egli andò a vedere a Roma, gli fece dare cinquecento ducati, e lo nominò secretario Apostolico. Alfonso re d'Arragona innallora facente guerra contro ai Francesi gli mise solennemente una corona d'alloro sopra la testa nel suo campo. Il dodicesimo libro delle sue lettere non contiene che preghiere ai suoi protettori ed amici, onde impegnarli a ricevere i Greci fuggitivi, ovvero a dar loro denari.

suo nipote Lorenzo. Questo istruttore tradusse in latino le opere d' Aristotele sopra la logica, la fisica e la morale, ma si rendette odioso perchè disprezzava troppo gli scrittori latini, e massimamente Cicerone, che era l' idolo generale d' allora, rimproverandogli di non aver avuta la menoma conoscenza della filosofia greca. La peste lo costrinse a recarsi a Roma, dove gli venne affidata una cattedra pubblica di filosofia Aristotelica. (1) 3.° Angelo Poliziano nato nel 1454 a Montepulciano nella Toscana. Il luogo della sua nascita gli procurò il nome sotto il quale si conosce, giacchè egli realmente chiamavasi Angelo Cino.

(1) Si puonno vedere Mazzuchelli ed Hodio intorno a Giovanni Argiropulo. Tra le opere d'Aristotele voltò in latino, la *logica*, le *Auscultationes physicæ*, i libri *De cœlo* e *De anima* e l' *Etica a Nicomaco*. Egli fece queste traduzioni per ordine di Cosimo de' Medici; ed ebbe più cura di tradurre letteralmente, che di rendere il senso dell' originale con esattezza. In allora non era ben pratico della lingua latina; ma egli terminò questa traduzione molto tempo prima dell' edizione delle opere di Aristotele, che diedero fuori gli Aldi, e non dopo, siccome dice Erasmo nella prefazione all'edizione degli scritti del filosofo di Stagira pubblicati a Basilea.

Egli studiò la letteratura romana a Firenze sotto Cristoforo Landino maestro di Lorenzo de' Medici. Giovanni Argiropulo gli insegnò le lettere greche. Indi egli stesso diede lezioni a Firenze sopra diverse opere d' Aristotele. Egli era più che filosofo, poeta, retore e critico. Fra le altre opere, tradusse l' *Enchiridion* d'Epitteto, e il *Carmides* di Platone. La morte di Lorenzo de' Medici avvenuta nel 1492 lo commosse vivamente, e l' afflizione che ne provò unitamente ai guasti che l' esercito di Carlo VIII re di Francia menò nella sua patria, accelerarono la sua morte, che succedette l' anno 1494. 4.° Ermolao Barbaro patriarca d' Aquileja, e nato d' una famiglia nobile di Venezia. Egli pure insegnò la letteratura classica in parecchie città dell' Italia. Debbonsi a lui varj commentarj, e traduzioni di diverse opere di Aristotele, e d' altri scrittori greci. Quantunque avesse renduto grandi servizj alla sua patria relativamente alla politica, e specialmente in molte ambasciate, cui venne scelto, tut-

tavia il Senato di Venezia gli recò mille dispiaceri, perchè il Papa Innocenzo VIII gli aveva dato il cappello di Cardinale, e 'l titolo di patriarca d' Aquileja senza prevenirne la Repubblica (1). 5.° Demetrio Calcondila nativo di Atene, e discepolo di Teodoro Gaza, cui Lorenzo de'Medici verso l' anno 1479, affidò la cattedra di lingua greca nell' accademia di Firenze dopo la partenza di Giovanni Argiropulo. L'invidia verso Poliziano, il quale conosceva molto meglio di lui la latinità classica, e aveva maggior talento, sagacità e buon gusto, e che egli, credendo di superarlo nella letteratura greca, burlava nel mezzo delle sue le-

---

(1) Ermolao Barbaro tradusse le parafrasi di Temistio sopra i libri di Aristotele: *De analyticis posterioribus; De phisica; De somno et vigilia, memoria et reminiscentia, insomniis et divinatione per somnium.* Tradusse pure la Rettorica di questo filosofo. Egli aveva in pensiero di riprodurre tutte le sue opere in latino, ed aveva quasi mandato a termine un tal progetto; ma nissuna traduzione degli altri libri di Aristotele gli piacque fuori che quella della rettorica. Il suo fratello Francesco Barbaro era parimente versato nella letteratura Greca e Romana, ma egli non d' altro scrisse che delle circostanze politiche d' allora.

zioni, gli fece perdere la stima degli allievi, e dopo la morte di Lorenzo venne a Milano invitatovi da Francesco Sforza, dove diede lezione con una grande celebrità fino al 1510. Prima di stabilirsi a Firenze, Demetrio era stato per qualche tempo a Roma, ed aveva preso parte alla traduzione latina delle opere greche, che faceva fare Papa Nicolò V. Fu questi l' unico che fra i dotti greci si avesse in maggiore estimazione, a motivo dell'eccellenza del suo carattere. 6.° Costantino Lascari, padre di Giovanni, della cui opera servissi Lorenzo de' Medici per fare la sua Biblioteca: era nato a Costantinopoli e discendeva da quei Lascari, che avevano occupato altre volte il trono imperiale. Dopo la presa della sua patria rifuggì in Italia, diede lezioni tostamente a Milano fino all' anno 1463 ed indi andò a Messina, dove morì verso la fine del quattordicesimo secolo. Le sue opere, siccome quelle di Demetrio Calcondila, hanno principalmente relazione alla grammatica greca. 7.° Giovanni Lascari migliore ezian-

dio di suo padre in quanto alla letteratura greca in Italia, siccome già dissi, fu mandato da Lorenzo de' Medici a Costantinopoli con un'ambasciata a Bajazet II. onde procurasse d'avere dei manoscritti greci. L'Imperatore Turco gli accordò tanto più volentieri il suo ajuto, e la sua protezione in tale ricerca, quanto che egli stesso coltivava le lettere, ed aveva in tanta stima Lorenzo de' Medici, che fece arrestare, e tradurre a Firenze carico di catene Baudino, il quale avendo ucciso il fratello di questo principe erasi rifuggito nell'Asia. Allorquando i Medici nel 1493 furono discacciati dalla città dai Francesi, Giovanni Lascari si unì a Carlo VIII; e l'accompagnò in Francia. Dopo la morte di questo principe egli stette presso Luigi XII, il quale lo mandò messaggiero nelle città dell'Italia alleate colla Francia. Fu in tale circostanza, che nei primi anni del quindicesimo secolo egli stette a Venezia col titolo di ambasciatore Francese, e strinse amicizia con Aldo Manuzio, che a lui dedicò molte

delle sue edizioni d'autori greci. Giovanni de' Medici figliuol di Lorenzo, essendo salito sopra il trono papale, col nome di Leone X, Giovanni Lascari fu chiamato a Roma, e la Santa Sede, gli affidò pure diverse ambasciate. Persuase al Papa d'instituire nella città di Roma un ginnasio, nel quale i giovani nobili greci potessero apprendere la letteratura greca e latina. Una tale istituzione fu di somma utilità alle lettere greche. Essendo venuto a morte Leone X, Lascari ritornò nel 1518 a Parigi, dove Francesco I voleva instituire una biblioteca ed un ginnasio greco simile a quello di Roma: ma l'eseguimento d'un tale progetto venne contrastato dalla guerra. Nel tempo dopo Lascari visse ora a Parigi ed ora a Roma. Il Papa Clemente V. lo mandò all' Imperatore Carlo V affine d'impegnarlo a dichiarare la guerra ai Turchi. Egli morì di gotta nel 1535 a Roma sotto il pontificato di Paolo II, essendo in età di novant'anni. 8.° Marco Musaro Cretese, e discepolo di Giovanni Lascari, e profes-

sore a Padova, a Venezia, indi a Roma, si distinse specialmente nella direzione da lui presa delle edizioni di opere greche, che fecero gli Aldi. Il dispiacere di vedersi fuori affatto di speranza d'ottenere il cappello di Cardinale in una grande promozione fatta da Leone X, siccome aveva creduto, gli cagionò una malattia, per la quale morì nel 1517.

In quel modo che tutti questi sapienti ristabilirono lo studio della letteratura classica, e in particolare di quella dei Greci, così contribuirono indirettamente a far rivivere quella della filosofia dell'antichità, che ne era una delle parti principali; e tradussero eziandio e commentarono pure alcune opere di Senofonte, di Platone, d'Aristotele ecc.

Osserviamo ora quelli che puonno essere considerati come i restauratori immediati della letteratura filosofica in Occidente. Giorgio Gemisto sopranominato Pletone fu il primo dopo il Petrarca, che rianimò in Italia lo studio del sistema dei nuovi platonisti, ed in conseguenza quello dell'antica filosofia di Pla-

tone, che a quel tempo era presso che dimenticata. Nacque a Costantinopoli ed era in fiore verso l'anno 1438. L'imperatore Michele Paleologo ne facea molta stima, e lo adoperò in affari della più grande importanza. Assistette in qualità di Legato della Chiesa greca al concilio di Firenze tenuto sotto il pontificato di Eugenio IV, unitamente a Teodoro Gaza e Bessarione. Fu uno di quelli, che s'opposero fortissimamente all'unione della Chiesa greca con la latina. Ma essendo stato esiliato dalla sua patria, e costretto a rifugiarsi in Italia, prese le parti dei Latini, e li difese apertamente, per cui si tirò addosso l'odio e'l disprezzo di parecchi ecclesiastici greci. Non si sa precisamente quando avvenisse la sua morte. Egli ebbe tanta riputazione, che pel fervore con cui raccomandò il Platonismo e per gli scritti che ne compose, diede una grande importanza a questo sistema, e lo fece preferire a quello d'Aristotele appo i letterati. Pletone fece vedere in un particolare suo scritto la differenza che è tra la filosofia di Platone

e quella d' Aristotele ; e contemporaneamente confutò quest' ultima, e diede la preminenza al Platonismo. Scrisse un altro libro intitolato *De legibus* , il quale è un' imitazione della Repubblica di Platone. Quest' opera fu quella appunto che criticossi più apertamente anche dopo la sua morte. Il patriarca di Costantinopoli , Gennada, ossia Giorgio Scolari , la dannò alle fiamme per le bestemmie , e per le idee contrarie al Cristianesimo , ch' egli pretendeva d' avervi trovato. Non pertanto Gemisto seguiva interamente il platonismo allo stesso modo dell' antica scuola d' Alessandria , e per averlo unito alla pretesa dottrina di Zoroastro si pone nel numero di coloro che introdussero quest' ultima in Occidente, come la vera sapienza delle nazioni più antiche del Levante. Locchè si credette tanto più facilmente, perchè avevasi allora una idea debolissima della critica della Storia, e mancavano i mezzi, e le cognizioni prime indispensabili, onde farsene un' idea esatta. La spiegazione che Pletone diede degli oracoli di

Zoroastro, contiene dodici articoli fondamentali della religione platonica, e può essere considerata come un manuale della filosofia religiosa degli Alessandrini. Io tornerò a parlarne più innanzi, come pure del suo piccolo trattato *De virtutibus*. Pletone non perciò disprezzava sempre Aristotele in modo che non l'abbia anche commentato: e noi possediamo ancora una sua esposizione della introduzione di Porfirio, ed un'altra della Categorie e dell' Analisi del filosofo di Stagira.

Bessarione discepolo di Gemisto difese il platonismo collo stesso zelo del suo maestro; salvo che egli non disprezzò tanto Aristotele, e procurò d' evitare il contrasto coi dogmatici della Chiesa, che Pletone aveva cotanto urtato ne' suoi scritti. Bessarione nacque a Trebisonda, entrò nell' ordine di S. Basilio, ed essendosi reso celebre colla sua erudizione, nel 1436 venne promosso alla carica d' Arcivescovo di Nicea. Avendo anch' egli assistito ai concilii che avevano per iscopo di riunire le due Chiese, non solamente

ebbe occasione di dare ai Latini prove della sua erudizione ed eloquenza, ma si acquistò eziandio la loro benevolenza e stima, cercando di persuadere i Greci a far cessare lo scisma, e scrivendo parimenti all' Imperatore lettere pressanti, onde impegnarlo ad interporvi la sua autorità. Al suo ritorno l' Imperatore lo nominò patriarca di Costantinopoli; ma non potette tenersi fermo in tale dignità a motivo dell' odio del partito contrario, il quale l' accusava d' aver venduta la Chiesa Greca ai Latini. Egli tornò un' altra volta in Italia, ove Papa Eugenio IV gli diede il cappello di cardinale, e poscia fu nominato vescovo da Nicolò V. successore di Eugenio. Dopo d' allora fu in grande estimazione presso la corte di Roma, e venne mandato assieme ad altri da Pio II. a Federico Imperatore dei Romani, e poscia alla repubblica di Venezia, affine di persuaderli a mover guerra ai Turchi. Dopo la conquista di Costantinopoli, Papa Paolo II gli conferì una seconda volta nel 1462, la dignità titolare di patriarca di Costantino-



poli. Un accidente singolare fu quello che gli impedì di salire sul trono pontificale, quantunque il maggior numero dei voti fosse stato in suo favore. (1) Essendo stato spedito da Sisto IV. a Luigi XI re di Francia ebbe a sofferire tanto dispiacere per non aver potuto mandar ad effetto quello per cui era ito, che ne morì nel 1471. Bessarione contribuì singolarmente a propagare il gusto della letteratura greca in Italia: i sapienti fuggitivi della Grecia ritrovarono in esso un protettor generoso. Erano suoi amici Teodoro Gaza, Giovanni Argiropulo, Francesco Filelfo, e Lorenzo

(1) L'avvenimento che non permise a Bessarione diporsi in capo la tiara pontificia è molto bizzarro. La maggior parte dei Cardinali avendo votato per la sua elezione, molti fra di loro vennero a lui per recargli la nuova; ma il suo secretario Nicola Perotti non permise loro d'entrare, dicendo ch'egli studiava, e che nissuno poteva parlargli. Ne furono essi tanto disgustati, e questo avvenimento dispiacque talmente a tutti i cardinali, che si decisero a fare un'altra elezione. La sorte favorì Francesco della Rovere, il quale prese il titolo di Sisto IV. Si vuole che avendo intesa questa nuova Bessarione esclamasse: *O Perotte! Perotte! intempestiva tua sedulitas hodie mihi tiaram, tibi galerum ademit!*

Valla, i quali egli eccitava ai lavori letterarj, concedendo loro libero affatto l' uso della sua biblioteca, la quale gli era costata somme immense, e l' aveva fatta trasportare da Costantinopoli in Italia. Poco prima di morire ne fece un dono alla Chiesa di S. Marco di Venezia, la quale fino al giorno d' oggi l' ha conservata, e ne scelse a direttore Marco Antonio Coccio Sabellico. Nella filosofia desiderava egli di conciliare tra loro il platonismo, e l' aristotelismo, come pure nella teologia cercava di riunire i dogmi delle due Chiese Greca e Latina. Siccome non aveva egli prescelto il vero sistema di Platone, ma l' alessandrinismo, e parecchj commentatori di Aristotele si erano serviti di questa dottrina per riconciliare l' aristotelismo col platonismo, oppure per riunirli intieramente assieme, così queste due ragioni persuasero senza dubbio Bessarione a tenere la stessa strada. Egli biasimò adunque ne' suoi scritti l' uso di seguire ciecamente le idee sia di Platone, sia d' Aristotele, uso che diventa ingiusto verso l' uno o l' altro di quei

due sapienti, e che reca nocumento alla causa della verità e della filosofia. Giorgio da Trebisonda era allora il principale nemico del Platonismo; e si fu appunto contro lui, che Bessarione scrisse, senza però nominarlo, il libro che ha per titolo: *Adversus calumniatorem Platonis*; libro d'una grandissima istruzione, perchè trovasi in esso un rapido indicamento delle idee allora dominanti intorno alla filosofia di Platone. Bessarione tradusse pure dal greco in latino gli aneddoti rimarcabili di Socrate scritti da Zenofonte, la metafisica di Aristotele, e il frammento di metafisica attribuito a Teofrasto. Avendo egli ritrovato viziosa la traduzione dei libri *De legibus* di Platone, pubblicata da Giorgio da Trebisonda, scrisse un *Correctorium interpretationis librorum Platonis de legibus, a Georgio Trapezunto compositæ*, affinchè i falli reali o pretesi di Giorgio non potessero dar luogo ad una falsa interpretazione e ad un giudizio non retto dell'opera di Platone. Ma Bessarione medesimo considerato come traduttore avrebbe sovente

bisogno d' un *Correctorium*; perocchè stava attaccato troppo servilmente alla lettera del testo greco, e faceva errori tanto più facilmente quanto men bene conosceva la lingua latina. Nulladimeno, malgrado tutti i difetti, le sue produzioni letterarie resero grandissimi servigi alla letteratura greca e contribuirono in modo speciale a ristabilire la filosofia di Platone e quella d' Aristotele.

Marsilio Ficino fu il più spiritoso e il più istrutto difensore del sistema di Platone. Giorgio Gemisto Pletone aveva digià introdotto il Platonismo a Firenze, e seppe particolarmente far amare una tale dottrina a Cosimo il vecchio capo della famiglia de Medici, il di cui figlio Pietro e 'l nipote Lorenzo ammestrati da Pletone istesso, e dai suoi discepoli, n'ebbero pur essi una decisa predilezione. L' amore della filosofia di Platone impegnò Cosimo ad instituire un' accademia platonica, nella quale si radunassero tutti i partigiani d' un tale sistema per audar di concerto a spiegarlo, ed a stabilirlo sopra solidi fondamenti. Onde mandare

ad effetto questo pensiero, Cosimo si servì principalmente di Ficino, il quale ottenne pure dipoi il primo posto nell'accademia. Ficino nacque a Firenze nel 1433: suo padre, uomo assai dotto, era medico di Cosimo, il quale tenealo in molta riputazione. Egli diessi di buonora allo studio, e specialmente a quello della filosofia di Platone. Coll' ajuto del Principe potette procurarsi tutte le opere di Platone, di Plotino, di Proclo, o d' altri nuovi platonici, o pitagorici. Ora, siccome il suo genio, e la sua attività rispondevano alle viste ed ai desiderj del suo protettore, così riuscì secondo le intenzioni di Cosimo tanto perfettamente, quanto potevasi, per effettuare una tale speranza. Nella sua giovinezza, tradusse il poema degli Argonauti attribuito ad Orfeo, gli Inni d' Orfeo, di Omero e di Proclo, e scrisse anche un commentario sopra Lucrezio, ma venuto in maggiore età, abbruciò egli stesso tutte queste opere. I suoi *Institutionum Platonicarum libri quatuor*, scritti nel 1456; furono il primo frutto della sua

assiduità a studiare il sistema di Platone. Sottomise questi libri alla critica del suo amico Cristoforo Landini, e di Cosimo, i quali li trovarono degni di lode siccome le prime produzioni del suo spirito, ma lo consigliarono nullaostante di non istamparli, perchè non era ancora ben versato nella letteratura greca, o almeno non aveva per anco letto gli scritti originali dei greci platonici; perchè la sua opera era soltanto basata sopra quelli di alcuni platonici latini, ed egli aveva modificato il platonismo giusta le idee, che la lettura di questi gli aveva suggerito. Infatti dovette farvi molti cangiamenti dopo d'avere studiato i dogmi di Platone e dei suoi antichi discepoli, o comentatori, ne' loro scritti originali. Pervenuto ad età matura non visse più che per il platonismo. Cosimo potette con suo piacere dividere ancora per dodici anni le sue occupazioni favorite con Ficino, e sotto la sua direzione. Venne stabilita l'accademia platonica, ed i membri si riunivano in una casa di campagna, dove Cosimo soleva stare tutti que' momenti,

di cui poteva disporre, e vi si celebrava ogni anno la nascita di Platone. Alla morte di Cosimo parve aver cessato questa accademia. Ficino affettava la più grande indifferenza nelle sue relazioni co' Medici, e teneva una condotta opposta a quella di tanti altri sapienti protetti da quella casa possente. Le sue opere in generale, e soprattutto le sue lettere contengono una moralità perfetta, e sentimenti nobilissimi, i quali s' avvicinano qualche volta al fanatismo e al misticismo. Viveva colle rendite d' una carica ecclesiastica, di cui era provveduto, e che era poco lucrativa, col denaro che guadagnava esercitando la medicina, e coi doni gratuiti de' Medici. Non si ha adunque a far maraviglia, che fosse uno dei più poveri clienti di quella casa. Ebbe eziandio molto a soffrire allorquando Lorenzo de' Medici venne discacciato da Firenze nel 1478, e sbandeggiato dal Papa; in questo frattempo un canonicato, procuratogli dal Cardinale Giovanni de' Medici, lo mise in salvo dall' indigenza. Insegnò la filosofia a Firenze, e contò fra i suoi

uditori parecchi de' più celebri personaggi del suo tempo. Venne a morte nel 1499. (1)

Il merito principale di Ficino, e pel quale è ancora al giorno d' oggi in tanto pregio appo di noi, si è di aver tradotte le opere di Platone, e di Plotino. Non si può non ammirare la cura e l' esattezza ch' egli usò in questo lavoro; e

(1) Schelornio ci ha data assai estesa la biografia di Ficino. Lo scopo principale ne son le sue lettere, specialmente per ciò che ha relazione a Cosimo, ai Medici ed a parecchi altri sapienti. Vi si legge pure una relazione minuta di quelle, che scrisse a Matteo Corvino, re di Ungheria, ed al Papa Innocenzo VII. Un gran numero di queste lettere sono, propriamente parlando, filosofiche, e ripiene di eccellenti idee morali. Contengono esse gli schiarimenti sopra diversi oggetti del sistema di Platone, specialmente sopra la parte pratica, secondo l'opinione che Ficino ne aveva formato. Il suo stile è purissimo in generale; ma puossi rimproverargli d'essere troppo rotto, e troppo sentenzioso. Ficino fu di statura poco grande, e di costituzione debole, per cui era molto frugale, e desideroso della solitudine. Cosimo quantunque fosse d' un carattere pensoso, diffidente, e poco comunicativo, tuttavia pareva aver avuto per lui la stessa amicizia franca e cordiale, che per suo padre. Nella sua giovanezza, Ficino credeva alle chimere dell' astrologia. Il suo amico Giovanni Pico della Mirandola potè guarirlo di questa debolezza, ma incompletamente.



bisogna essere ben ingiusto e non avere lette attentamente le sue traduzioni per rimproverargli d'essersi ingannato frequentemente intorno al senso dell' originale, e volere incolpare delle pretese sue false interpretazioni in quanto a Platone, l' affetto parziale, ch' egli ebbe per la dottrina dell' alessandrinismo. Le sue traduzioni all'incontro sono perfettamente conformi al greco, di maniera che hanno supplito alla mancanza di certi passi dei manoscritti originali, e servito con vantaggio per criticare il testo dei dialoghi di Platone. Hanno esse inoltre un carattere particolare, quello, cioè, d' essere fra 'l piccolo numero delle traduzioni letterali, ma chiare e scritte in buon latino. Sarebbe un lavoro penosissimo quello d' intraprendere una nuova traduzione latina delle opere di Platone, con animo di renderla più chiara osservando la stessa fedeltà, e la stessa attenzione al senso delle parole; ma per un siffatto lavoro sarebbe di molto vantaggio singolarmente quello già fatto dal Ficino. Devesi in verità confessare che

egli ha male intesi e renduti certi passi di Platone; ma questa era una conseguenza inevitabile delle difficoltà, cui doveva andare incontro, e le quali giunse tuttavia a superare molto più felicemente di certuni tra quelli, che si fecero lecito in seguito di criticarlo. Dovrebbesi rimproverargli piuttosto l' oscurità e 'l misticismo filosofico nella sua traduzione di Plotino. Egli è vero, che gli poteva servire di scusa il testo eccessivamente imbrogliato e diffuso, e che il misticismo è uno dei tratti essenziali del carattere della filosofia di Plotino; ma siccome egli aveva fatto uno studio particolare degli scritti dei nuovi platonici, e si era reso famigliare coi più piccoli segreti de' loro pensieri, così si comprende senza difficoltà perchè ha potuto esprimersi in una maniera mistica e pochissimo intelligibile, mentrecchè egli credeva d' avere scritto ragionevolmente, e in modo da farsi intendere da tutti. Altronde debbonsi apprezzare i tentativi, onde imitare la brevità, e l'energia delle espressioni, sebbene que' tentativi degeneras-

sero molte volte in affettazione, e fossero più che in altro luogo, male adoperati in un commentario sopra Plotino. Frattanto non dimentichiamoci mai che noi conosciamo troppo poco al giorno d' oggi lo spirito e la terminologia dei nuovi platonici, che non ci rendemmo tanto famigliare la filosofia di Plotino, e che ne facciamo in generale uno studio molto superficiale, se non perchè possiamo comprendere bene le traduzioni e i commentari di Ficino. I letterati contemporanei non si lamentavano della sua oscurità, perch' essi erano più alla portata di noi di conoscere i ragionamenti e la lingua dei nuovi platonici. Comunque siasi però, la traduzione e 'l commentario sopra Plotino di Marsilio Ficino, sono ancora il solo soccorso, di che possiamo servirci per intendere le Enneadi del Filosofo Egiziano. Oltre a Plotino, tradusse Ficino eziandio più altre opere scritte dai platonici d' Alessandria, e ne divulgò pure il sistema, rendendone colla traduzione più facile lo studio. Bisogna distinguere la sua tra-

duzione delle opere di Platone dall'idea ch' egli stesso formossi della Filosofia platonica, e guardarsi bene dal giudicare la prima con quest' ultima, di cui io avrò occasione di trattare più ampiamente in appresso.

Io ho già indicati sommariamente i più celebri aristotelici del quindicesimo secolo, facendone conoscere i filosofi che professarono la dottrina di Platone. Si annovera nel loro numero Teodoro Gaza, Giorgio da Trebisonda, e Gennadà Giorgio Scolari. Il primo nato a Salonicchi fu costretto dalle devastazioni, che Amuratte portò nella sua patria, di rifuggire in Italia, dove il Cardinale Bessarione lo ricevette, e gli porse i mezzi di vivere. Imparò la lingua latina da Vittorino da Feltre, ed impiegossi dopo a spiegare e a tradurre i libri di Aristotele. Noi abbiamo ancora di lui le traduzioni dell' Istoria degli animali, dei Problemi, e del Trattato delle piante di Teofrasto. Aveva tradotte tutte le opere del filosofo di Stagira; ma un nobile disinteresse lo persuase a gettare alle

fiamme il suo lavoro, onde nulla detrarre alla gloria di Giovanni Argiropulo. La poca cura ch' ebbe de' suoi affari domestici, lo ridusse in miseria, e finì di vivere nel 1478.

Giorgio da Trebisonda nacque nell' isola di Creta nel 1396. Il suo soprannome gli venne dato perchè la famiglia di suo padre era originaria di Trebisonda. Egli venne in Italia in occasione del Concilio che si tenne in Firenze sotto il Pontificato di Eugenio IV; quindi insegnò la rettorica, e la filosofia a Venezia e a Roma. Il papa Nicolò V, partigiano zelante del sistema d' Aristotele, lo nominò suo segretario. Fu principalmente Giorgio da Trebisonda, che cominciò la disputa tra gli aristotelici, e i platonici in una maniera poco ben regolata, in quanto alle espressioni ch' egli usò rispetto a Platone, e ai seguaci di questo filosofo. Questa sua maniera, che dispiacque pure a papa Nicolò, persuase Bessarione ad entrare con esso in arringo. Si attirò adosso un odio tanto generale, che sarebbe caduto sicuramente

nella più grande miseria, se Alfonso V non l'avesse chiamato a Napoli, e non si fosse preso cura di lui. Diventato vecchio, perdette interamente la memoria, e morì a Roma nel 1486. Fra le edizioni delle opere di Aristotele trovansi ancora il dì d'oggi molte da lui tradotte.

Giorgio Scolari, soprannominato Gennada, difese con pari ardore la preminenza del sistema d'Aristotele sopra quello di Platone, ma la sostenne tuttavia con più circospezione di Giorgio da Trebisonda. Nacque a Costantinopoli ed assistette pur egli al Concilio di Firenze; ma fu del partito di coloro, che si opposero alla riunione delle due Chiese. Dopo la presa di Costantinopoli fatta dai Turchi, egli seppe così bene guadagnarsi la grazia del sultano Maometto, che venne nominato Patriarca; ma veggendosi abbandonato nell'esercizio della sua carica da coloro stessi che avrebbero dovuto essere i primi a sostenerlo, vi rinunziò, e si ritirò in un convento, dove morì, come appare, nel 1464.

Come filosofo era inimico de' platonici, e in particolar di Platone, di cui già dissi che fece abbruciare i libri *De legibus* a Costantinopoli. Scrisse pure un commentario sopra l'introduzione di Porfirio e sopra il libro *De interpretatione* d'Aristotele. Tradusse eziandio in greco le opere di alcuni scolastici, e fra gli altri il trattato *De sex principiis* di Gilberto da Poitiers.

Alcuni letterati del quindicesimo secolo meritano ora d'essere qui nominati perchè combatterono con tutta l'energia la filosofia scolastica.

Lorenzo Valla nacque a Roma nel 1415 da una famiglia patrizia. Studiò con assiduità l'antica letteratura classica nella sua propria origine. Siccome la natura lo aveva fornito d'un ingegno penetrante, d'un temperamento di fuoco, e d'un carattere molto energico, approfittò delle cognizioni letterarie che aveva acquistate per rovesciare il bizzarro edifizio della scolastica, per ismascherare l'ignoranza del clero, o per dimostrare chiaramente, che le pretensioni della

Chiesa non erano fondate sopra alcun diritto. Per questa ragione i suoi scritti sono in parte polemici, e ripieni d'invettive dispiacevoli contro la perversione della Chiesa e la depravazione morale di alcuni de' suoi principali membri. Egli scrisse persino un'opera particolare intitolata — *Contra donationis, quæ Constantini dicitur, privilegium, ut falso creditum est et ementitum, Declamatio* — per contrastare i diritti del Papa sul possedimento degli stati della Chiesa in virtù d'una pretesa donazione di Costantino il Grande. Questa era la più grande prova che poteva dare della sua arditezza, e questa lo fece bandire da Roma. Trovò nulladimeno un rifugio presso Alfonso V re d'Arragona, di Napoli, e di Sicilia. L'inquisizione lo citò davanti al suo tribunale come colpevole di opposizione ai sentimenti cattolici, avendo attaccata troppo vivamente l'autorità della Chiesa nei principali suoi dogmi; nè la sua dichiarazione, nella quale aderiva in tutto ai voleri, e alle decisioni della Chiesa, bastò per sottrarlo alla

vendetta monacale; e la mediazione soltanto di Alfonso fu quella che lo salvò d'essere abbruciato. Narrasi però ch'egli fosse costretto a lasciarsi frustare in un convento di Domenicani. Il pericolo, cui si era esposto, lo rese più cauto: procurò di rientrare nella grazia del Papa, fu fatto segretario apostolico, ed ottenne il permesso d'insegnare pubblicamente. Morì nel 1465. Fra i suoi scritti molte traduzioni di opere greche in latino sono oggi ancora preziose per noi. Distinguonsi soprattutto quelle dell'Iliade, di Erodoto e di Tucidide. Scrisse in oltre alcuni libri filosofici, ma nissuno offre un interesse particolare per l'istoria della scienza.

La scolastica ebbe ancora un inimico in Nicola da Cusa, villaggio del Ducato di Treveri, dove nacque al principio del quindicesimo secolo. Il suo genio, la erudizione, e 'l buon gusto lo resero tanto celebre, che diventò dottore di Teologia, vescovo, ed anche cardinale. Il suo libro *De docta ignorantia praecisionis veritatis inattingibilis* combatte spezialmente quella sfrenata volontà degli

scolastici di voler disputare sopra tutti gli argomenti, anche su quelli che vanno al dissopra dell'intelletto umano. In quanto a lui s'avvicinava allo scetticismo nella sua maniera di ragionare. Scrisse un'altra opera *De conjecturis*, nella quale fa vedere che tutte le asserzioni dogmatiche degli uomini non sono che semplici congetture verosimili. Nicola da Cusa si dedicò eziandio in particolar modo a diversi altri oggetti della metafisica.

Rodolfo Agricola nell'Allemagna fu contrario alla scolastica in una maniera funesta, prima di Reuclino medesimo. Nacque nel 1442 a Baflu villaggio nella Frisia poco distante di Groninga. Studiò dapprima la scolastica a Lovanio; ma siccome allora molti abitanti dei Paesi-Bassi erano già venuti in Italia, ove aveano acquistato maggior gusto per l'antica letteratura classica, e probabilmente Agricola teneva relazione con essi, così preferì egli ben presto lo studio di Cicerone e di Quintiliano a quello della rettorica e della dialettica degli scolastici. Intraprese un viaggio in Francia, e in

Italia per acquistare maggiori cognizioni scientifiche. Fissò il suo soggiorno in Italia, precisamente allorquando i fuggitivi greci vi arrivavano in sì gran numero, per cui egli potette conoscere col mezzo di questi la lingua, e la letteratura greca. Trasse profitto soprattutto dalle lezioni di Teodoro Gaza. Al suo ritorno in Allemagna cominciò a ricusare tutte le cariche offertegli, affine di vivere indipendente, e di darsi liberamente alla letteratura. Fu per alcun tempo alla corte dell' imperatore Massimiliano I senza occupare verun posto particolare. Finalmente Dalberg, vescovo di Worms, gli fece accettare nel 1484 una cattedra nell'Università di Heidelberga; e siccome vedeva che i suoi uditori erano ancora molto portati pel vecchio metodo, e per la terminologia degli scolastici, sforzossi renderne migliore il gusto con discorsi ch' egli fece tanto alla gioventù delle scuole, come alle persone delle classi distinte della società. Il suo merito principale quello è dunque d' avere contribuito ad allontanare dalla Fi-

losofia il latino scolastico. Insegnò in oltre la dottrina di Aristotele e la spiegò sopra gli scritti originali, de' quali le copie erano ancora molto rare in Allemagna. Pervenuto all' età di quarant'anni, un Gesuita, che a tale effetto teneva presso di se il vescovo Dalberg, gli insegnò l'ebraico, nella qual lingua faceva piccoli progressi in confronto di quelli di Reuclino. Egli morì nel 1485, e fra le sue opere che scrisse, si distinguono specialmente i libri *De dialectica inventione*.

Giovanni Luigi Vives nato a Valenza nella Spagna ebbe anche più grande influenza, specialmente nei Paesi-Bassi, e nella Francia, co' suoi scritti pubblicati contro la scolastica. Aveva fatto i suoi primi studj a Parigi, e nella sua giovinezza sentì un vivo trasporto per la scolastica; ma andato a Lovanio vi conobbe l' antica letteratura classica, ed allora non tardò la sua ragione ad allontanarlo da quella falsa dottrina. Avendo ottenuta una cattedra nella stessa università, cominciò in una maniera quasi esclusiva a

combattere la barbarie della scolastica, a smascherare l'ignoranza ridicola di coloro che si compiacevano in tal modo di corrompere le scienze, e a dimostrare quanto erano disprezzabili le loro pretese. Visse a Lovanio nella più stretta amicizia con Erasmo, il quale gli rese giustizia, giudicando tanto vantaggiosamente de' suoi talenti e del suo gusto nello scrivere. Enrico VIII re d'Inghilterra l'ebbe in estimazione per un commentario sopra i libri *De civitate Dei* di S. Agostino, nel quale egli faceva conoscere di vedere molto all'indentro nell'antica filosofia classica. Questo principe lo chiamò alla sua corte, e lo nominò institutore della sua figlia unica, la principessa Maria. Ma avendo Vives in seguito disapprovato il divorzio del Re, entrò in disgrazia di lui, e venne quasi trattenuto come in prigione. In questo frattempo potè fuggire, e ritornò nei Paesi-Bassi, si stabilì a Bruges, si consacrò interamente ai lavori letterarj, e finì di vivere l'anno 1537. Le sue opere sono le più istruttive, che possano leg-

gersi, quando vogliasi formare un' idea del decadimento della filosofia fra gli scolastici, e delle cause scientifiche di una tale alterazione. Ella è questa infatti la parte loro più interessante. Vives ha indicati francamente i diffetti della letteratura del suo secolo; ma non contribuì niente affatto ad introdurre una filosofia da preferirlesi. Nulla ostante era già un aver fatto molto, facendo vedere al pubblico la depravazione delle scienze, e quella della società, che n' era dipendente; giacchè prima di correggersi, è necessario d' essere convinto de' proprj falli.

Malgrado tutto ciò ch' erasi fatto in Italia ed in Germania, sia per ristabilire la filosofia degli antichi, quantunque se ne traviasse sovente la vera strada, sia per abbattere l' idra della scolastica, tuttavia quest' ultima fu sempre in grandissima considerazione in Francia, e specialmente a Parigi, anzi in nessun altro luogo era essa tanto in uso quanto in quella città: in nessun altro luogo non s' era unita così intimamente colla lette-

ratura, e con la istruzion pubblica. Bisognava in certo modo cambiare interamente il sistema della pubblica istruzione, per aprire una strada libera alle cognizioni più reali, ed al metodo senza confronto migliore, che avevano inventato gl' Italiani, e che la Germania altresì andava lentamente introducendo. La fatal caduta dell' impero di Costantinopoli in potere dei Turchi, fece rifuggire in Francia molti Greci; ma furono per la maggior parte di quelli ch' erano poco versati nella loro letteratura nazionale, o che non conoscendo la propria lingua gramaticalmente, non potevano insegnarla; ond' è che la letteratura greca stette per lungo tempo confinata in Italia. Il perfezionamento della Filosofia in Francia non fu la conseguenza dall' introduzione del platonismo, come avvenne agli Italiani, ma sibbene degli sforzi ch' ivi si fecero per rendere migliore il peripatetismo. Quantunque questi tentativi dessero luogo a dispute innumerabili, nulladimeno era più facile conciliarsi col dispotismo della scolastica, che introdurre

la filosofia di Platone, la quale era in contrasto troppo forte con quest'ultima.

Giacomo Faber nato nel 1440 di parenti poveri in un piccolo villaggio della Picardia, se non fu il primo, fu almeno il principale di coloro, che si fecero sentire a Parigi contro lo scolasticismo, divulgando la vera dottrina di Aristotele. Egli aveva studiato a Parigi; ma intraprese grandi viaggi per accrescere le sue cognizioni, e soggiornò qualche anno in Italia, dove conobbe la filosofia del sapiente di Stagira nella sua forma originale. Ritornato a Parigi, insegnò questa dottrina, non che molte parti della matematica, e le sue lezioni furono tanto più applaudite, quanto più evitava la terminologia scolastica, e la sua dizione latina era di molto più pura. Ma dirigendo egli nello stesso tempo l' attenzione pubblica sopra la corruzione della teologia dogmatica, divenne ben presto l' odio della Sorbona e dei monaci, i quali lo perseguitarono. Fu creduto addetto al Luteranismo, e probabilmente sarebbe diventato vittima della

vendetta sacerdotale, se non avesse ritrovato l' appoggio di Margarita regina di Navarra, e di Francesco I. Egli morì nel 1537 all' età di quasi cento anni. Agrippa fu uno de' suoi amici, e le sue opere filosofiche non sono per lo più che commentarj sopra quelle di Aristotele.

Cap. III.

Filosofia del Petrarca.

Il Petrarca si distinse certamente in un modo superiore al secolo in cui viveva sì nella poesia che nella letteratura; ma parecchi de' suoi contemporanei furono a parte dello stesso merito di lui, od almeno cooperarono così attivamente alla restaurazione delle lettere, delle scienze, e del buon gusto, ch' essi acquistarono uguali diritti alla estimazione della posterità. Ma in quanto alla filosofia non puossi paragonarlo con alcuno di quelli che vissero prima di lui, o che fiori-

rono subito dopo la sua morte. Presso ai suoi contemporanei la filosofia era circoscritta ad una dialettica diffusa, e ad una metafisica abbellita con parole vuote di senso, e con distinzioni sottili, rivestita in una parola della forma che gli scolastici le avevano data. Appo i suoi successori, dessa si ridusse alla spiegazione delle opere d'Aristotele e di Platone; ma il Petrarca tenne tutt' altra strada. Immaginò una filosofia pratica, per la quale doveva certamente molto allo studio degli scritti dei filosofi Romani, ma non era il frutto originale del suo spirito, della sua propria esperienza, e delle sue meditazioni sopra il mondo e sopra gli uomini. Pare ch' egli non abbia conosciuta la filosofia scolastica d' allora, fuorchè molto superficialmente, e soltanto istoricamente (1):

(1) *Ut apud Aristotelem minus temporis exigam, causa est mora longa, quam apud præceptorem traxi. Accedit, quod quæcunque ferme de ipsius laudibus dici possunt, jam vulgo et scholasticis omnibus nota sunt; sed quoniam illustria nomina recensentem tantam viri doctrinam siluisse nefas est, quid aliud de ipso dicam, quam quod Macrobius. Hic vir tantus nihil mihi vide-*

le sue cognizioni di quella non servirono che ad eccitare in lui un' ammirazione alquanto dubbia per Aristotele. Del resto la sua opinione rispetto a questo Filosofo era fondata piuttosto sopra un sen-

---

tur ignorare potuisse: Accepimus a Græcis, hodie etiam apud eos Platonem propter ingenii singularem quandam altitudinem divinum; Aristotelem vero propter scientiæ ubertatem dæmonium dici. Innumerabilia de hoc extant magnorum virorum testimonia, sed res tam clara, ut teste non egeat. Itaque non sum multus in conquirendo, quid a singulis in hujus gloriam conferatur. M. T. Cicero cum summo ingenio scientiæque copia præditum dixisset, de eodem loquens: Aristoteles, inquit, longe omnibus (Platonem semper excipio) præstans et ingenio et diligentia. Eandem sententiam ferre videtur Augustinus, ubi in ipsis libris de civitate Dei post memoratum proxime supra sermonem habitum de Platone sic adiecit: Aristoteles, Platonis discipulus, vir excellentis ingenii et eloquii, Platoni quidam impar, sed multos facile superans. At si commentatorem ejus Averrhoim audire velimus, juratus testis, ubi res exigat firmabit, naturam in hoc viro fecisse potentiæ extremum; comparantemque sibi (illi) quempiam ridebit. Ego utrosque audiens silebo, et si loqui cogar, dicam illud carmen: Non nostrum inter vos tantas componere lites. Le *Res memorandæ* del Petrarca contengono una moltitudine di aneddoti relativi ai personaggi ragguardevoli dell' antichità e dei tempi moderni, classificati sotto differenti titoli di capitoli. Il passo citato sopra Aristotele ritrovasi nel capitolo, che ha per titolo: *De studio et doctrina.*

timento oscuro, che sopra una conoscenza esatta della sua dottrina; nè tale opinione era tanto il frutto d'un'intima persuasione, quanto il risultamento di un' idea vaga della grandezza del genio d'Aristotele relativamente alla filosofia ed alle altre cognizioni scientifiche. Furono verisimilmente le maniere della scolastica, e l'aspetto ridicolo, sotto al quale la filosofia di Aristotele gli si presentò, che lo trassero in errore rispetto all'importanza del peripatetismo. Più tardi, le testimonianze onorevoli che Cicerone, Macrobio, e S. Agostino fanno al filosofo di Stagira, glielo fecero tenere in maggiore considerazione, e lo persuasero a conchiudere che ciò che non gli piaceva nell'Aristotelismo scolastico era una conseguenza della falsa interpretazione e dell' abuso delle opere originali d' Aristotele; ma siccome non poteva egli stesso leggere l' originale greco, così non potette scoprire giammai fin dove arrivasse la verità di codeste congetture. Nella scuola in cui studiò per la prima volta la filosofia non avevasi alcuna idea del

platonismo, e non conoscevasene che il nome, ovvero non se ne possedevano tutto al più che le nozioni generali. Tutto ciò che il Petrarca sapeva di questo sistema, lo imparò sui classici latini: ora siccome gli scrittori romani lo rappresentavano sotto al suo più bello aspetto, e gli facevano sovente degli elogi dettati dalla forte loro affezione, così egli dovette formarsene un' opinione vantaggiosissima anche prima di conoscerlo in più particolar modo. Il suo entusiasmo però sempre più crebbe allorquando ebbe letto qualche dialogo di Platone medesimo, e che Barlaamo lo ebbe iniziato nei misteri della dottrina di questo filosofo. Conciliandosi il platonismo perfettamente colle sue proprie idee, dovette naturalmente preferirlo al sistema d' Aristotele. Lo zelo con cui si mise a studiarlo, e 'l calore con che lo celebrò dovunque, richiamarono l'attenzion generale sopra codesta filosofia, di maniera che diventò essa lo studio favorito delle persone più celebri dell' Italia, e fra le altre dei Medici. Il Pe-

trarca ne conosceva soltanto alcune parti, od alcuni dogmi separati, e non aveva alcuna cognizione del suo insieme: ei presumeva piuttosto l'eccellenza e la sublimità della dottrina di Platone, di quel che se ne fosse fatta una idea chiara e compiuta. Ora adunque scorgesi facilmente per qual modo, essendo egli stato preservato dagli errori della scolastica col genio della letteratura classica dei latini che aveasi scelto per guida, non si desse tuttavia nè al sistema d'Aristotele, nè a quello di Platone, siccome fecero tutti coloro che dopo di lui si applicarono allo studio della filosofia. A dir vero, egli non aveva avuto alcuna occasione di studiare, sia l' uno sia l' altro. Le osservazioni filosofiche sparse nelle opere di Cicerone, di Seneca, e di S. Agostino furono le prime che fissarono il suo pensiero, e ne esercitarono la mente; egli se le appropriò in gran parte; ma nello stesso tempo diessi a meditare da se sopra il mondo, e sopra gli uomini. Aveva moltissima esperienza, per le tante relazioni diffe-

renti avute con le persone le più considerevoli di tutte le classi della società; oltre a ciò la sua passione per Laura gli faceva amare la solitudine, la quale avvezza facilmente l' uomo a pensare a se stesso, a seguire severamente il proprio destino, o ad avvicinarsi al santuario della verità. Essa adunque insegnò al Petrarca la filosofia pratica, allorquando si ritirò a Valchiusa per fuggire il tumulto del gran mondo, o per estinguere la passione che il consumava.

Fra tutte le opere latine del Petrarca, la più importante in quanto alla filosofia è quella sicuramente che trovasi prima di tutte col titolo di: *De remediis utriusque fortunae, libri duo*, il quale trattato è scritto in forma di dialogo. Trovasi in esso molto più d' arte e di gusto, che in quelli degli antichi scolastici, scritti parimenti in dialoghi; ma ha pure in generale una certa uniformità, ed una sorta di rigidezza, che stancano. Uno degli interlocutori propone la quistione sulla quale il Petrarca vuol ragionare, e la ripete sovente colle stesse parole, o

con piccole variazioni affine di dare all'altro personaggio, sotto il cui nome il filosofo parla, occasione di sviluppare, e di esporre a poco a poco le sue idee. Nondimeno gli riuscì in più luoghi di dare un colorito naturale a questa maniera di scrivere, di cui alcune volte dimenticossi la monotonia à motivo della ricchezza delle idee, e della brevità sentenziosa delle espressioni, nella quale sembra ch' abbia imitato Seneca, ed a motivo della moltiplicità degli oggetti, di cui tratta. I suoi dialoghi sono soprattutto piacevoli, allorquando non si leggono di seguito. Gli interlocutori nel primo libro sono l' Allegrezza e la Speranza della felicità; nel secondo il Dolore, e la Paura della disgrazia, i quali trattano la loro causa contro la Ragione, e che, siccome debbesi aspettare, vengono da questa rettificati. Ci darà un' idea dello stile del Petrarca, il suo primo dialogo sopra la speranza che un uomo può avere di vivere lungo tempo in sul fiore dell' età sua.

« (1) Allegrezza. L'età mia è fiorita,
» io vivrò assai. Ragione. Ecco la prima
» vana speranza de' mortali, la quale
» ha ingannato tante migliaja d'uomini,
» e ancora ingannerà. All. Io sono di
» fiorita età. Rag. Questa è una breve e
» vana allegrezza, e questo fiore, men-
» tre che noi ragioniamo, si secca. All.
» L'età mia è intera. Rag. Chi chiamerà
» mai intero quello, a cui molte parti
» mancano? e quanto sia quello che vi
» avanza incerto? All. O non ci è egli
» una determinata legge di vivere? Rag.
» E chi ha fatto questa legge? e quale
» è il determinato tempo della vita? O
» iniqua legge, che non è comune a
» tutti, anzi tanto mutabile, e varia,
» che a mortali non è cosa men certa
» che il fine della vita loro. All. Egli
» è pure un termine del viver nostro,
» ordinato da savj antichi. Rag. Por ter-

(1) Si è creduto bene di trascrivere la traduzione italiana di questo primo Dialogo fatta per *Remigio Fiorentino*, e stampata in Venezia presso Dom. Farri 1584.

Il Traduttore.

» mine alla vita non conviene agli uo-
» mini che la ricevono, ma a Dio che
» la dona. Io odo che voi fingete il ter-
» mine della vita ne' settanta o negli
» ottanta anni, se la complessione è il
» più forte, e oltre i quali dite non es-
» ser se non fatica e dolore: se già non
» v' accresce la speranza colui che dice,
» il numero dell' uomo essere cento anni,
» al quale numero noi veggiamo quanto
» pochi v' arrivino. All. La vita de' gio-
» vani è più sicura, e dalla vecchiezza,
» e dalla morte più lontana. Rag. Tu
» t' inganni, perchè avvegnachè l' uomo
» non abbia cosa secura, quella parte
» della vita è più pericolosa, che la
» troppa sicurtà rende poco accorta:
» perchè non è cosa che sia tanto vi-
» cina all' altra, quanto la vita alla mor-
» te, e quantunque paiano molto lon-
» tane, tuttavolta sono molto appresso.
» Quella sempre sdrucciola, questa sem-
» pre sta ferma, e dovunque andrete vi
» sarà a lato. All. Almanco la gioventù
» n' è pur presente adesso, e la vec-
» chiezza lontana. Rag. Non è cosa più

» fuggitiva della gioventù, nè cosa più
» insidiosa della vecchiezza. Quella non
» si ferma giammai, e mentre che ella
» ci diletta si fugge, e questa tacendo,
» ed a poco a poco assalendoci sprove-
» duti ci offende, e mentre ella si finge
» lontana, ci è in sulle porte. All. L'età
» mia comincia a salire. Rag. Tu ti con-
» fidi in una cosa che sempre n'appa-
» recchia inganni, e questo salire non
» è altro che uno scendere. La vita è
» breve, il tempo instabile, e senza av-
» vedersene a guisa di ladro mentre dor-
» miamo, mentre stiamo in solazzi, si
» parte, e se questa prestezza de' tempi,
» questa brevità della vita fosse così da
» noi nel principio conosciuta come nella
» fine, quello che allo entrare ci pare in-
» finito ci parrebbe all'uscire niente, e
» quanti secoli ci parevano, appena sono
» tanti momenti. E così allora si conosce
» l'inganno quando non si può fuggire.
» Laonde avviene che spesse volte invano
» a questa età si provede, inesperta, in-
» credula e disprezzatrice degli altrui
» consiglj. Per il che non è chi scuopra

» meglio questi errori che la vecchiezza,
» quantunque infiniti si sieno, e da co-
» loro, di cui sono, non conosciuti, nè vi
» accorgete, prima esser diventati quello
» che dovete, che quello che volete es-
» sere; nè potete far altro, il che se
» qualch'uno o col tempo, o per se
» medesimo, intendesse, o a chi gli lo
» insegna credesse, quello solo tra mille
» sarebbe felice, nè viverebbe in tanti
» affanni, come colui che ha presa la
» sicura e unica strada della virtù. All.
» Dell' età mia non è colta parte alcuna.
» Rag. Come non è colta parte alcuna,
» avvegnachè da che ella cominciò ad
» essere, cominciò ad essere colta, e
» mentre ci è data, ci è tolta? è ro-
» tondo il cielo con perpetuo movimen-
» to, i momenti le ore, e le ore i giorni
» rapiscono, questo giorno ne serra un
» altro, e questo un altro, nè mai ci si
» trova riposo, e così passano i mesi,
» così gli anni, e così tutta l'età corre
» e s'affretta, e, come disse Cicerone,
» vola, nè mai rattiene le già spiegate
» penne. Nè altrimenti avviene a noi che

» a coloro che son portati da una nave,
» i quali spesse volte senza accorgersene
» sono giunti alla fine del loro viaggio.
» All. L'età mia, che pure adesso co-
» mincia, è molto discosta dal fine. Rag.
» Tra un breve spazio di vita, niente è
» lontano. All. Egli non è parte più
» lontana dal fine, che il principio. Rag.
» Nessuna certamente, ma allora questo
» sarebbe bene detto, quando tutti aves-
» sero la vita uguale. Ma in ogni tem-
» po, e in ogni età si muore, e spesse
» volte la prima cade nella morte, onde
» il più delle volte avviene, che colui
» sia più presso allo estremo, che pa-
» reva manco vicino. All. Certamente
» l'età mia è fioritissima. Rag. Benchè
» pochi avvertiscano a questo, tuttavolta
» da che noi abbiamo cominciato a par-
» lare, la s'è mutata un poco, e per
» ogni sillaba che si dice, cade una parte
» della vita, e di questo fiore manca la
» vaghezza. Dimmi (ti prego) che cosa
» ha questo delicato e grazioso giovane,
» che quell'aspro e crespo vecchio, fuor
» di questo fiore della età di cui ragio-

» niamo, tanto fragile, e breve, e che
» continuamente fiorisce? Dove io non
» trovo cosa che sia cotanto dolce e
» cotanto gioconda, avvenga che egli
» debba in un momento diventare della
» qualità di questo, e se non lo sa, è
» pazzo, se già di due che vanno alla
» giustizia quello non si chiama più fe-
» lice, che più tardi mette il collo sotto
» al coltello, il quale per quella dimora
» mi pare quasi più misero; benchè non
» è di questi e di quelli una medesima
» ragione, perchè a questo può accadere
» qualche caso onde egli scampi la mor-
» te, di che vide il compagno morire.
» Ma un giovane non può fuggir la vec-
» chiezza, se non per morte, e final-
» mente in così poco spazio di tempo
» non può gustarsi una gran felicità, e
» agli animi grandi e nobili una cosa
» piccola e breve non può esser grata.
» Destatevi adunque ed aprite gli occhi
» da così grave nebbia aggravati, avez-
» zatevi a aspirare alle cose eterne, pen-
» sare quelle e quelle amando, e sprez-
» zare queste che così presto periscono;

» imparate insieme partirvi volontaria-
» mente da quelle che non possono es-
» sere molto tempo con noi, e con l'a-
» nimo abbandonarle innanzi che da loro
» siamo abbandonati. All. L'età mia è
» verde e stabile. Rag. Coloro dicono il
» falso che affermano non so quale età
» durabile. Non è cosa più volubile del
» tempo, e il tempo è la ruota di tutte
» le età, e questo chiamate stabile? O
» gran vanità, che allora dite posarvi
» quando più vi movete. »

Questo primo dialogo indica il metodo che ha tenuto il Petrarca nella sua opera *De remediis utriusque fortunæ*, come pure in quelle *De vera sapientia*, e *De contemptu mundi;* e nello stesso tempo ci dà una idea dei soggetti trattati nella prima delle sue produzioni. Il primo libro contiene un esame delle qualità della natura umana, e delle relazioni dell'uomo, sulle quali può fondare la sua felicità reale o immaginaria, e niente vi ha trascurato di quello che poteva essere importante. Egli sottemette alla critica della ragione la giovanezza, la bellezza,

la sanità, la forza del corpo, i talenti dello spirito, le cognizioni scientifiche, l' abilità nelle arti, le virtù, la religione, la libertà, la gloria nazionale, i nobili natali, le ricchezze, la buona vita, l'eleganza nel vestito, il riposo e l'ozio, le sensazioni piacevoli, i giuochi, i teatri, i bei cavalli, i servitori, le grandi abitazioni, i mobili preziosi, le perle e le gemme, i quadri, le statue, i vasi di Corinto, i libri, il credito letterario, i titoli e gli onori civili, militari e scientifici, il favore dei Re e dei Grandi, la moltitudine degli amici, la scoperta dei tesori nascosti, dei capitali di grand'importanza, delle terre fertili, dei giardini, delle mandre, una donna nobile, bella, instruita e feconda, una ricca dote, l'amore felice, i matrimonj, i figliuoli ed i parenti belli, senza difetti e virtuosi, lo stabilimento de' suoi figli, i buoni maestri, gli allievi distinti, i parenti ed i fratelli amorosi, un buon re, od un buon governo, un clima sano, un bel tempo, una navigazione felice, l'arrivo in un buon porto, la sortita della pri-

gione, la soddisfazione, la potenza, l'onore, i servizj resi agli altri, l'amore del popolo, l'acquisto del potere supremo, il possedimento di un regno, d'un esercito formidabile, o d'una armata, la vendetta, la vittoria, la morte degli inimici, la pace, la dignità papale, la speranza d'un avvenire felice, d'un'eredità, l'alchimia, le promesse degli astrologi, un'aspettazione gradevole, la speranza di lasciare un nome illustre, di gustare la calma dell'anima, e di godere una vita eterna.

Il Petrarca si sforza ad ogni tratto di dimostrare che questi beni apparenti sono illusorj, caduchi, incerti, passaggieri e fuggitivi, ed anche dannevoli. Procura di far vedere che tutto ciò che gli uomini chiamano speranza, allegrezza e felicità non è che un sogno vano, da cui dee guardarsi il saggio attentamente di non restare ingannato, e di non essere tratto in errore. L'insieme del suo libro è un quadro oscuro e mesto, il quale lascia una disgustosa impressione sullo spirito. Vi si scorge però una conoscenza

profonda della natura umana e del corso ordinario degli avvenimenti, della debolezza e della depravazione del cuore umano, e della instabilità delle cose; e sotto questa vista ci dà una moltitudine di eccellenti consigli. Egli fissa una quantità di regole istruttive, e molte volte piene di sagacità, onde, fidandoci troppo spesso di certe idee mal fondate ed accessorie, non abbia l'uomo ad essere imprudente, o presuntuoso di dare importanza a certe cose, che secondo il buon giudizio, e la sana e fredda ragione non ne hanno, e per questo modo non manchi alla sua vera destinazione, ed ingannandoci nel seguire una vana e supposta felicità, non avveleni la vera, tanto in questa vita, che nell'avvenire, e dopo la morte. Ma dall' altra parte il Petrarca si è lasciato troppo dominare dal suo umore malinconico sul giudizio che diede dei beni, delle speranze, e dei piaceri della vita; egli non ha considerato il destino dell' uomo fuorchè sotto il rapporto della follia e del male, e ne ha troppo disprezzato i beni, per-

chè non furono essi per lui ciò che sono realmente per tanti altri. Non si può dunque approvare la sua filosofia, ove si rifletta alla applicazione ch' egli ne fa all' uomo felice, o a chi crede d' esserlo. Quegli che vi si uniformasse strettamente, diventerebbe insensibile a tutti i piaceri della vita, ed inutile del tutto al mondo e agli uomini. Gli avvenimenti, che inspirarono al Petrarca il disgusto del tumulto del gran mondo, l' amore della solitudine, e l'indifferenza per tutti gli allettamenti della società, il principale de' quali fu la sua passione sgraziata per la bella Laura, fecero pur nascere codesta austera filosofia, la qual solo può servire di antidoto contro l' insolenza e la presunzione nella felicità, ma che, considerata in generale, prima d' essere applicata realmente al commercio della vita, avrebbe bisogno d' essere corretta con varie modificazioni ed eccezioni, senza le quali condurrebbe tostamente all' estremo contrario, cioè alla più misantropica malinconia.

Il secondo libro del trattato *De reme-*

diis utriusque fortunæ contiene assolutamente il contrario del primo. Petrarca vi esamina le qualità della natura umana, e le relazioni dell' umanità che in generale si considerano come le cause dello spavento, della perturbazione, e della sventura. Egli ne ragiona, ne fissa il giusto loro valore, e procura di preservare il suo lettore dalla melanconia, dalla desolazione, e dalla disperazione. Procura soprattutto di insegnargli il savio uso che dee fare di ciò che gli sembra essere un male, e sotto qual punto di vista il possa considerare vantaggiosamente. Gli oggetti su cui ragiona il Petrarca, come cause reali o immaginarie del male, sono la debolezza, la mancanza di salute, la nascita in un luogo poco conosciuto, od oscuro, i parenti disprezzati dal pubblico o diffamati, la schiavitù, una sventura avvenuta, una cattiva educazione, la mancanza di figliuoli, il peso d' una famiglia numerosa, la perdita del denaro, la mallevadoria fatta per un falsario, la perdita del tempo, la disgrazia nel giuoco, la perdita d' una sposa, o

d'una amante, una consorte cattiva, insubordinata, impudica, o sterile, una figlia dissoluta, il disonore per un delitto che non si ha commesso, l'infamia, la vergogna d'avere lodati tali uomini che non lo meritano, l'infedeltà e l'ingratitudine degli amici, dei cattivi servidori, la fuga de' suoi domestici, vicini da temersi, inimici, l'impotenza di vendicarsi, l' odio del popolo, l'invidia per parte degli altri, l'altrui disprezzo, l'adempimento ritardato di ciò che ci è promesso, il rifiuto d'una preghiera, una dominazione ingiusta, un maestro senza dottrina, gli allievi arroganti e senza gusto per lo studio, una nuora, un padre rigoroso, un figlio inflessibile, le discordie tra i fratelli, la perdita d'un padre, d' una madre e d'un figlio, un accidente doloroso sopravvenuto ad un fanciullo, la scoperta che un fanciullo straniero è stato sostituito al proprio, la perdita d'un fratello, la morte di un amico, l'assenza de' proprj amici, un naufragio, un incendio, occupazioni e travagli penosi, viaggi faticosi, terre ste-

rili, fattori cattivi ed insolenti, un furto che ci sia stato fatto, l' inganno, una abitazione angusta, la prigionia, la tortura, una sentenza iniqua, il bando, l' oppressione della patria, la di lei schiavitù o rovina, la paura di essere vinto in guerra, i compagni insensati o inconsiderati, un generale senza prudenza e troppo precipitoso, la perdita d' una battaglia, la guerra civile, l' agitazione degli spiriti, lo stato d' incertezza, una ferita ricevuta, un re senza erede, la perdita d' un impero, il tradimento, la perdita d' un potere supremo, la perdita delle fortezze, un' età avanzata, la gotta, la rogna, la veglia, i sogni crucciosi, l' importunità d' un nome celebre, il dispiacere cagionato dalla perversità degli uomini, il disgusto del tumulto del mondo, il terremoto, la pestilenza, il dolore e la disgrazia, il mal dei denti, i dolori nelle gambe, la cecità, la sordità, il disgusto della vita, un corpo di cui non si può far uso, lo spirito pesante, la debolezza della memoria, il mancar d' eloquenza, la perdita della lingua, e della

facoltà di parlare, la mancanza di virtù, l'avarizia, l'invidia, la collera, la ghiottornia, l'allentamento del vigor della mente, la crapula, la presunzione, il dolore de' fianchi, il dolore in tutto il corpo, la rabbia, l'avvelenamento, il timor della morte, la disposizione al suicidio, la morte, la morte immatura, la morte dolorosa, vituperosa, subitanea, la malattia e la morte fuor di paese, la morte nello stato di peccato, l'agitazione d'un moribondo relativamente a ciò che sarà de' suoi beni, e de' suoi figli dopo di lui, a ciò che farà la sua sposa, alla sorte della sua patria, ed a ciò che si dirà di lui, la morte senza figliuoli, il timore d'un moribondo di non essere sotterrato. Qual lunga serie di mali reali o apparenti, che affliggono l'umanità, e de' quali parla quivi il Petrarca! nullaostante ancora molti ne mancano perchè sia completa; ma l'esame di questi mali è senza dubbio la miglior parte dell'opera, poichè il Petrarca, al par di Seneca suo predecessore e modello, trovavasi per

così d ire nel suo centro. e lo si giudica troppo maninconioso e cupo quando pretende di provarci che tutti i beni, tutti i piaceri e tutte le speranze della vita non hanno alcuna realtà, sentesi all' incontro rinascere in se il coraggio, e sentimenti eroici, allorchè egli dimostra la nullità di certi mali immaginarj, prova che noi stessi siamo i facitori di alcuni altri, ed insegna a scoprire i mezzi di accostarci al termine del nostro destino in que' mali reali, che noi non ci siamo procurati per nostra colpa. Avviene talvolta, che prendendo il Petrarca per guida se stesso, la disposizione del suo spirito, e 'l suo umore, giudica gli altri con troppa parzialità, di maniera che attribuisce a tutti gli uomini una condotta, nella disgrazia, che sorpassa di molto le loro forze. Egli cadè frequentemente, anche in certi paradossi, che si spiegano benissimo colla sua parzial maniera di pensare, i quali erano singolarmente modificati dalla sua esperienza, e dalle sue relazioni sociali, ma che è tuttavolta impossibile di con-

ciliare con una esperienza più estesa, e con una maniera di giudicare meno parziale. In questo libro racchiudesi particolarmente la sua misoginia, ed i frequenti sforzi ch' ei fa per dissuadere i lettori dal matrimonio. La nobiltà, la bellezza, i talenti d' una donna niente lo allettano; anzi si abbandona a tutta l' amarezza della sua passione quando parla di questi tanto vantati ornamenti del sesso. Sarebbe cosa difficile il trovar nelle opere d' uno scrittore qualunque un contrasto tanto evidente, come quello che rimarcasi tra i versi co' quali Petrarca loda Laura, e i libri prosaici nei quali egli esprime le sue idee sopra le donne e sopra il matrimonio (1). Si co-

(1) *De conjugii claritate. Gaudium: Uxorem duxi nobilem. Ratio: Mallem tibi non tantum picas ac psittacos, sed bubones strigesque domi esse; illi canerint, ista iurgabitur; illi aliquid nuntiarent, hæc peraget; illos excludere liceret, hanc non licet. Speciosa vinctus es catena, unde te sola mors liberet. — De Uxore formosa. Gaudium: Uxorem habeo formosam. Ratio: Venenum dulce, compedes aureas, splendidam servitudinem. Gaudium: Forma delector uxoris. Ratio: Vana brevisque delectatio; nil forma fugacius et præsertim fœminina; qui uxorem propter formam di-*

nosce quanto gli è facile il trovare i motivi di consolazione dopo la perdita d'una sposa, sia per effetto della morte, sia per quello del suo rapimento, della sua impudicità, o del suo umor litigioso. Sono questi altrettanti mezzi di distaccarsi da lei, e 'l Petrarca non sa capire come un uomo possa rattristarsi per simili avvenimenti (1). L'amore stesso, ch'egli ha

---

ligit, cito illam oderit. — DE UXORE FAECUNDA ET FACUNDA. GAUDIUM: *Foecunda mihi uxor est.* RATIO: *Multas tibi curas, multos pariet labores; uxor sterilis unica tantum, at foecunda sarcina domus est multiplex.* GAUDIUM: *Non foecunda tantum uxor, sed facunda est.* RATIO: *Habes cum qua disputes ac declames . . . Conjugem quaerebas, magistram invenisti, jamque aliquid impolitum, commune aliquid, loqui sine coniugis censura et irrisione non poteris. . . Inter mundi toedia nullum importunius procaci foemina et tacere nescia.*

(1) DE SPONSA ALTERI ADJUDICATA; ne risulta: *Duobus de una muliere certantibus, qui mulierem habet, is perdidit; qui vicit, is est victus; qui vincitur, is est victor ac liber.* — DE UXORIS AMISSIONE. DOLOR: *Uxorem heu! perdidi.* RATIO: *O praeposterum ingenium stupendumque hominem! qui uxoris in funere lugeat, saltet in nuptiis.* DOLOR: *Uxorem perdidi.* RATIO: *O demens! himenaeum cane . . . Magno praelio vicisti, longa obsidione liberatus es.* DOLOR: *Uxorem perdidi.* RATIO: *Sic dicis perdidi, quasi qui febrem perdit aut scabiem.* DOLOR: *Sed uxorem bonam*

dipinto coi colori più lusinghieri ne' suoi versi, fa una figura assai trista nella sua filosofia. Ben si vede quanto avea sofferto per siffatta passione; ed è questa la sola ragione che servir possa di scusa al modo aspro ed ingiusto, col quale inveisce contro le donne, ed alle declamazioni, contrarie alla filosofia, ch' egli fa contro il matrimonio, e i suoi piaceri, e disgusti. Ma si dee pur fare applauso al calore, col qual raccomanda, quai virtù necessarie, una vita laboriosa e frugale, la benevolenza verso gli altri, e la rassegnazione nelle disgrazie. Si acquista pure altissima stima del suo

---

perdidi. RATIO: *Solent id quidem omnes dicere, et qui contrarium sciunt. Ego autem, et si bona uxor vel omnino mulier bona rarum miserumque animal sit in terris, vitandæ tamen altercationis causa permiserim uxorem tibi qualem dicis amissam . . . Nolo tamen te sæpius rem periculosissimam retentare, quod et si semel bene cesserit, stultis repetitur; citius centum sui similes mulier mala, quam unam bonam reperiet; quamobrem qui malam habuit, similem timeat, et qui bonam, similem ne speret, sed uterque pariter, ille adversitatem cumulare, hic prosperitatem suam reformare caveant; sic in omnem casum secundo conjugio abstinendum.*

spirito e del suo carattere, quando il veggiamo superiore ai pregiudizj de' suoi contemporanei, rispetto all' astrologia, alla divinazione, ed ai presagj. Egli combatte codeste idee superstiziose con quella vivacità, che solo poteva essere l' effetto d' un' assoluta persuasione (1). Gli auguri, i maghi, gli indovini, e tutti coloro che si chiamavano caldei o matematici, sono messi da lui nella classe degli impostori. La sola cosa che gli paresse dubbiosa, era di sapere se la furberia loro fosse più vergognosa, ovvero più ridicola la follia di coloro che vi prestavano fede. È ben cosa da maravigliarsi, come De Sade, cui dobbiamo una biografia del Petrarca tanto eccellente

---

(1) *De promissis Haruspicum. Quod festive ad modum Cato ille rigidus: Mirari se, quod non rideret aruspex, aruspicem cum vidisset, id ad omnes æque augures, aruspices, sortilegos, conjectores, chaldæosque, et mathematicos, ac totam quam dixi* μαντικὴν *trahi potest; tam incertum est, an illorum fraus turpior, ac ridiculosior vestra dementia. Illorum tamen argutiis atque ratiunculis respondere facile, sed prolixum est, notumque adeo tamque a notis ac illustribus agitatum, ut non supervacua tantum repetitio, sed temeraria videatur.*

quanto erudita, non solo lo accusi d'essere stato segretamente affezionato all'astrologia, ma eziandio non conosca quei passi, ove il filosofo italiano si dichiara altamente, ed apertamente contr'essa. Il Petrarca, in una lettera al suo amico Boccaccio, dice ch'egli è arrivato al sessantesimo terzo anno, a quell'anno che dicesi essere il più pericoloso di tutta la vita, perchè mena la morte, o una grave malattia, ovvero un altro qualunque accidente funesto: v'aggiunge ancora che egli si beffa di cotal pregiudizio, e prega il Boccaccio di stare attento agli avvenimenti che potranno sopravvenirgli nel corso dell'anno. De Sade trova con ragione che questo passo indica l'inquietudine vaga che quella opinione astrologica non sia priva di fondamento: timore però, di cui la psicologia dà facilmente la spiegazione, anche ammettendo che il filosofo italiano avesse rinunziato a tutti i pregiudizj dell'astrologia; ma De Sade suggiunge: « Nel secolo di Petrarca si » sarebbe riguardato come un incredulo » e uno spirito forte qualunque non

» avesse creduto che l'anno sessantesi-
» moterzo era pericoloso. Il Petrarca si
» beffa di tal cosa in una lettera che
» scrive al suo amico Boccaccio; *ma io*
» *non so s' egli avrebbe osato di burlar-*
» *sene pubblicamente* ». Si crederebbe quasi che De Sade, avendo in monte messo a profitto tutti i materiali possibili per scrivere la vita del Petrarca, non abbia letto i trattati, giustamente parlando, scientifici di questo scrittore, e fra gli altri il libro *De remediis utriusque fortunæ*, forse perchè pensava di nulla trovarvi, da cui potesse tirar partito. S' egli avesse lette queste opere, non gli sarebbe sfuggita certamente dalla penna una osservazione sì contraria alla storia.

Il Petrarca stesso dietro la sua propria esperienza sembra che abbia sentito troppo frequentemente e troppo vivamente le difficoltà della sua austera e rigida filosofia pratica, per isperare di vederla adottata dagli altri. Egli è perciò, che tanto insistette sulla necessità di ritirarsi dal mondo, di vivere per quanto fosse possibile a se stesso, e di

procurare nella calma della solitudine di formare, e perfezionare lo spirito e 'l cuore, perchè allora i seducimenti che nel mezzo al gran mondo ci strascinano, e ci allontanano dalla vera sapienza della vita, sono infinitamente più rari. Quelli tra suoi scritti che portano i titoli: *De vita solitaria, libri duo; De otio religiosorum, libri duo; De contemptu mundi, colloquorum liber; De vera sapientia, dialog. II; De sui ipsius et multorum ignorantia, liber*, tendono soltanto ad inspirare disprezzo pel tumulto, pei piaceri e per le attrattive del gran mondo, e di far nascere o di fortificare l'amore della vera sapienza.

Nel suo trattato *De vita solitaria* il Petrarca comincia per dire che la vita solitaria ch' egli pretende di raccomandare non è l' abitazione silenziosa in mezzo ad un deserto, nè l'allontanamento dalla società, o la misantropia, ma una vita contenta, nella quale tutti i momenti sieno ripieni di buone azioni, e che sia direttamente contraria alla strepitosa e frivola attività del gran mondo.

Dipoi si vale egli d' un tale contrasto per dedurne i vantaggj della solitudine, e dietro l' esperienza li rappresenta con molte, e vivamente colorite descrizioni che li rendono ancor più sensibili. Dipinge l' inquietudine del mercadante, cui l' avidità del guadagno toglie ogni riposo nel giorno, e gli presenta di notte mille fantasmi spaventosi; quella del tutore infedele, che vuole ingannare il suo pupillo; quella del libertino che cerca di sedurre la donna del suo vicino; infine, quella dell' uomo affaccendato, e malizioso, la di cui anima è alternativamente in preda al desiderio, alla collera, ed alla disperazione. A tal serie d'immagini egli oppone quella d'un savio e felice solitario, il quale, dopo avere dormito tranquillamente, si sveglia al canto mattutino del rossignuolo, non sente alcun frivolo desiderio, non è disturbato dalle angoscie penose del timore, canta le lodi del Creatore con tranquillo animo, e cuor puro, si dedica a lavori e studj utili, e trova pur nella vita que' piaceri, che la licenza

delle grandi città e il fasto delle corti non saprebbero procurare. Il Petrarca trascorre per ciascun'ora del giorno il contrasto che vi ha tra l'agitazione dell'uomo ingolfato nel gran mondo, e la calma del saggio solitario, e sempre insiste sopra i vantaggi di questo. Egli accorda però che anche nel mezzo al gran mondo si puonno esercitare lodevoli occupazioni; ma dice esser ciò ristretto ad un ben piccolo numero di persone. Fa dipoi conoscere i piaceri particolari della solitudine: lo intelletto vi è meno distratto, e fissa molto meglio la sua attenzione sopra la verità e la virtù: la vita vi è meno esposta, giacchè il pastore ignora migliaja di pericoli che ad ogni istante minacciano l' esistenza nel mondo; l'uomo vi gode una più gran libertà; finalmente quel genere di vita offre una folla di allettamenti, nessun de' quali si prova in mezzo al torrente della società Ma per fruire di tutti codesti piaceri, fa duopo avere il gusto della letteratura, e sentimenti generosi, perchè se mancano queste due condizioni,

la vita ritirata sembra peggior della morte. Quanto meno il saggio religioso lascia la sua solitudine per entrare in commercio cogli uomini, tanto più debb' egli sperare di conversare cogli Angioli. Petrarca esamina le obbjezioni che solitamente si fanno contro la vita solitaria, e ridice di nuovo i dispiaceri e i danni del vivere nelle grandi città, come pure il piacer che si gode passando i suoi giorni in mezzo alla solitudine della campagna. Nel secondo libro raccoglie dalla storia gli esempj atti a far amare la solitudine, e cita molti Padri della Chiesa che l' hanno prescelta. Racconta il caso di Adamo padre del genere umano, dei Patriarchi, di Abramo e de' suoi figli, di Mosè, di diversi profeti, di S. Silvestro, di S. Ambrogio, e di alcun altro Santo. Nè si contenta di quegli esempj; ma espone la maniera di vivere dei Bramini, degli Anacoreti indiani, di Calano e degli eremiti iperborei. Egli indica fra gli amici della solitudine varj filosofi, poeti, ed altri personaggi illustri dell' antichità, Seneca, Cicerone, Demo-

stene, Anassagora, Giulio Cesare, Augusto, Diocleziano, Antonino, Numa Pompilio, Romolo, Achille, Ercole, i Scipioni ec. Nel parlare di Pietro l'Eremita, deplora la decadenza della Chiesa Cattolica, l'inerzia e la poca concordia dei Sovrani: persuade i re ad intraprendere una nuova crociata per conquistare la Terra-Santa; ed in un capitolo episodico fa rimarcare che niente è più contrario alla solitudine, nè più avvelena questo genere di vita, quanto la compagnia delle donne. *Quisquis requiem quæris, fœminam cave, perpetuam officinam litium ac laborum: raro sub eodem tecto habitant quies et mulier. Satyrici verbum est :*

» Semper habet lites, alterumque jurgia lectus,
» In quo nupta jacet, minimum dormitur in illo.

Nisi forte tranquillior est concubinæ accubitus, cujus et fides minor, et major infamia, litigium par. Nel trattato *De otio religiosorum* ha esposte idee perfettamente simili a quelle del libro *De vita solitaria ;* ma il Petrarca lo scrisse più religiosamente, di modo che vi si trova

maggiore unzione, ed una specie di fanatismo mistico. Quest' opera è dedicata ai monaci d'un convento di Certosini, dove il fratello del Petrarca erasi ritirato, e dove egli stesso abitò molto tempo. La pietà di que' religiosi, di cui fu testimonio, gl'inspirò tale entusiasmo per essi, che nella dedicatoria del suo libro, dà loro il nome di Angioli del Signore sopra la terra.

Il trattato *De contemptu mundi* racchiude varie considerazioni filosofiche sopra la destinazione dell'uomo, e sopra i mezzi di corrispondervi. Esso parimenti è scritto in dialogo, e gli interlocutori sono S. Agostino e 'l Petrarca stesso; ma in questo il Petrarca è riuscito meglio nell'arte del dialogo, e la dizione è molto più naturale che nel trattato *De remediis utriusque fortunæ.* Incomincia il libro da una finzione poetica: la Verità circondata dai raggi del suo splendore divino, e della quale il Petrarca nel suo poema dell'Africa aveva descritto il palazzo sopra la cima del monte Atlante, gli apparisce, si dichiara suo ami-

co, e gli conduce S. Agostino suo favorito, perchè gli serva di maestro, ed in tal modo il dialogo incomincia ad essere impegnato. Il principale oggetto, sopra il quale s' aggira di poi la conferenza, è la proposizione seguente: Per liberarsi dalle pene della vita, ed elevarsi al disopra della condizione dell' umanità, bisogna porre attenzion seriamente alla vera destinazione dell' uomo, alla trista sua condizione, ed alla morte; quindi fare tutti gli sforzi per distaccarsi dai legami della vita terrestre; dal che resulta naturalmente che l' uomo si eleva al suo vero scopo, e fine. L' uomo presume un tal fine, ma senza volervi attendere: egli inganna dunque se stesso, di che ne ha una prova interrogando la sua coscienza: *Conscientiam ipse tuam consule; illa optima virtutis interpres; illa infallibilis et verax est operum cogitationumque pensatrix; illa tibi dicet, numquam te ad salutem qua decuit aspirasse; sed tepidius remissiusque; quam periculorum tuorum consideratio requirebat.* Gli uomini sanno di dover mo-

rire; e non ve n'ha alcuno che pensi qualche volta alla propria fragilità, ed al suo termine vicino o lontano, giacchè innumerabili accidenti concorrono a farlo giungere; ma pochi si persuadono fermamente che un giorno morranno, ed è questa pure una condizione quasi indispensabile per conciliare una vera moralità di sentimento. Le distrazioni del mondo mettono un grande ostacolo alle considerazioni, che si puonno fare sopra la fine dell'uomo, ed alla convinzione che la morte è inevitabile, e quindi alla ferma risoluzione di praticare la virtù. Egli è perciò che il Petrarca fa ragionare distesamente S. Agostino sopra le regole che bisogna osservare per ben giudicare di tali dissipamenti, e per liberarsene. Il suo trattato merita di stare al confronto coi migliori scritti ascetici moderni.

I due piccoli dialoghi *De vera sapientia* sono una satira rimarchevole della scolastica d'allora che faceva pompa di un sapere frivolo e sterile, e senza menomamente giovare nè al cuore, nè allo

ingegno, e neppure al commercio reale della vita. Appunto in quest'opera ha il Petrarca manifestato nella maniera più chiara la sua opinione intorno alla filosofia che dominava allora nelle scuole. Il Petrarca nascosto sotto la figura d'un povero idiota, il quale conosce il mondo, ed ha un sano giudizio, incontra sulla pubblica piazza di Roma uno scolastico affettato, al quale dimostra in un modo ora serio, ora faceto, ed ora satirico quanto la sua arte sia vana, e quanto sia ridicola e dispregievole la pompa, con che si avea l'aria di spacciarla. Lo scolastico cerca tosto di provare che, come sapiente ei debbe avere la preferenza sopra l'idiota; ma il Petrarca lo stringe talmente colla forza de' suoi argomenti, che alla fine egli consente a divenir suo discepolo assiduo. Potrassi giudicare dello spirito di questa piccola opera dal passo seguente, il quale fino a un certo punto è ancora applicabile alla falsa filosofia d'oggidì, ed al pedantismo de' nostri accademici. » Orator: *At Romani sapientem Lælium et*

Catonem habuere; Græcia ipsa dum floruit septem habuisse, dicitur, sapientes. IDIOTA: *Hœc de antiquis sapientibus. Felicior ætas nostra, quæ non unum, duove, aut septem, sed in singulis urbibus ceu pecudum greges numerat sapientes. Nec mirum, sane multos esse, qui tam facile fient. Venit juvenis stultus ad templum, doctoris insignia recepturus: preceptores illum sui celebrant seu amore, seu errore; tumet ille; vulgus stupet; applaudunt affines et amici; ipse jussus cathedram scandit cuncta jam ex alto despiciens, et nescio quid confusum murmurans. Tunc majores certatim seu divina locutum laudibus ad cœlum tollunt; tinniunt interim campanæ; strepunt tubæ; volant annuli; finguntur oscula; vertici rotundus ac magistralis biretus apponitur. His peractis descendit sapiens, qui stultus ascenderat. Mira prorsus transformatio, nec Ovidio cognita! Sic fiunt hodie sapientes. Verus sapiens fit aliter.* »

Io non mi fermerò a ragionare sui i molti trattatelli morali del Petrarca, nè sulle sue opere intorno all'istoria, e sulle

varie sue raccolte di lettere, nelle quali pure si trovano spesso eccellenti osservazioni morali: ma non posso passare sotto silenzio il suo libro: *De sui ipsius et aliorum ignorantia*; perchè in esso vi ha indicato con una franchezza ed una cordialità del pari istruttiva che dilettevole il quadro del suo proprio carattere, dei suoi sforzi per arrivare alla perfezione morale, e del punto di vista sotto il quale considerava egli la filosofia e le scienze in generale. Si può giudicare dalla lettera dedicatoria di questo libro al gramatico Donato, che il Petrarca fu eccitato a scriverle dal gran numero di invidiosi della sua gloria, de' quali sperava distruggere la gelosia, dimostrando quanto poco foss' ella fondata. Ei dichiara con un' amabile modestia, di non avere qualità alcuna, nè alcun talento che altri sentir si possa giustamente tentato d' invidiargli. « Io non sono, dic' egli, nè
» un gran sapiente, nè un grande oratore: non ho giammai ricercato le di-
» gnità nello stato; e molto meno ne
» son rivestito, poichè mi vi sono sot-

» tratto in mille guise. Non ho mai coltivate le scienze con altra intenzione » fuori di quella di diventare savio, ed » uomo dabbene ». Ascoltiamolo parlare in una confessione commovente che egli fa dirigendosi al Redentore: *Tu scis, Domine, coram quo omne desiderium atque omne suspirium meum est, quod ex litteris, quando his sobrie usus sum, nihil amplius quæsivi, quam ut bonus fierem; non quod id litteras, aut, quamvis id polliceretur Aristoteles multique alii omnino, aliquem, nisi te unum, facere posse confiderem, sed quod per litteras, quo tendebam, iter honestius ac certius simulque jucundius extimarem, te duce, non alio. Tu scis inquam, Scrutator renum et medullarum, ita esse ut dico; nunquam tam juvenis, nunquam tam gloriæ cupidus fui, quod interdum me fuisse non inficior, quin maluerim bonus esse quam doctus.* Ma per la stessa ragione che il Petrarca non aveva avuto per mira nei suoi studj, che di illuminare il suo ingegno, e purificare la sua morale, così non aveva per l'aristoteli-

smo scolastico de'suoi tempi quella alta stima, che gli professava la turba dei sapienti: in tal modo egli non penetrò molto addentro nel labirinto delle sottigliezze di quella filosofia. I suoi invidiosi presero da ciò occasione d'accusarlo d'ignoranza, e di conchiudere ch'era indegno di quella fama o celebrità, in cui era appo il pubblico, e presso ai grandi. Le confessioni modeste ch'egli fece del suo sapere e delle sue cognizioni, non bastarono dunque per dissipare l'invidia, e per salvarlo dai funesti effetti della calunnia, perchè i suoi nimici servivansi di questa stessa modestia, come di un'arma contro di lui. Petrarca adunque procurò di giustificare in una maniera ancora più precisa e più chiara il punto di vista sotto il quale considerava egli gli studj, onde giudicarne dell'importanza. Fece vedere che la vera ignoranza trovasi presso quei sapienti della scuola che tengono Aristotele come un Dio; e che non sempre lo intendono. Difese principalmente la sua definizione della moralità contro il rimprovero che

gli si faceva di non essere secondo il vero spirito Aristotelico, e in tale occasione pronunciò il suo giudizio intorno alla filosofia morale d' Aristotele, come pure intorno alla cieca predilezione che si professava al Sapiente di Stagira. « Egli è ben facile, dice egli, ch'io mi » sia allontanato da ciò che Aristotele » insegna, oppure che mi sia posto in » contraddizione con diversi passi della » sua dottrina, ma non per questo si » deve essere troppo sollecito di con» chiudere, che mi sono ingannato. Può » ben darsi eziandio, che i miei invidio» si volendo giudicare di tutto, quan» tunque tutto non conoscano, abbiano » attribuito alle mie asserzioni un senso » assolutamente falso, e che non vi si » trovi contenuto. La maggior parte di » codesti ignoranti badano alle parole, » come il povero naufrago bada alla ta» vola che il può salvare; e sono essi » ben miseri di giudizio e di espressioni » per non capire che una stessa cosa » può essere ben detta egualmente in » parecchie maniere differenti. Io con-

» fesso pure, relativamente ad Aristote-
» le, che il suo stile non mi è giammai
» piaciuto molto, quantunque io sappia
» che Cicerone e i Greci abbiano pro-
» digato gli elogi alla ricchezza e al-
» l' eleganza della sua dizione; ma le
» bellezze che le opere di questo filo-
» sofo puonno rinchiudere nella lingua
» originale sono scomparse nelle tradu-
» zioni latine, le quali tutte son dure
» ed aspre, di maniera che molte volte
» non è difficile di rendere le idee di
» Aristotele più accette, e più intelli-
» gibili, facendo uso di tutt' altre espres-
» sioni che delle sue . . . . . Questo Filo-
» sofo ha determinato le idee del vizio
» e della virtù con particolare sagacità:
» ha parlato di ciò che appartiene a cia-
» scheduna virtù e a ciascun vizio in par-
» ticolare; ma il suo lavoro è soltanto
» atto a illuminare la mente, senza mi-
» gliorare nè il cuore nè la volontà.
» V' ha una grande differenza tra il con-
» cepir la virtù e l' amarla, tra il co-
» noscere il bene e il volerlo. Nè la
» lettura delle opere morali di Aristotele

» ispira, o lo ispira pochissimo, l'amore
» della virtù e l'orrore del vizio, qua-
» lità che all'incontro si trovano in Ci-
» cerone, e in Seneca, fra i latini, e
» che alcuni saranno forse maravigliati
» di riscontrare anche in Orazio. Di
» quale utilità sarebbe la conoscenza
» della virtù, se essa non infiammasse
» il cuore d'un santo entusiasmo per
» le azioni virtuose? A che servirebbe
» la conoscenza del vizio, se da quella
» non venisse l'intenzion di fuggirlo?
» All'incontro l'idea delle difficoltà che
» porta seco la pratica della virtù, e
» quella della facilità colla quale si può
» seguire il vizio, ad altro non valgono
» che a diminuire l'amor per la prima,
» quando le disposizioni della volontà
» le sieno di già poco favorevoli. Non
» v'ha luogo a maravigliarsi che Aristo-
» tele poca cura abbia avuto di guidare
» gli animi alla virtù, giacchè Cicerone
» ci dice che ei prendeva in ridicolo e
» disprezzava il padre della morale So-
» crate, quegli fra tutti i filosofi che
» seppe meglio con Platone rappresen-

» sentare la virtù sotto l'aspetto più
» gradevole, ed infiammare i cuori d'un
» ardente passione per essa . . . . . I mi-
» gliori moralisti sono coloro che si
» propongono di rendere i loro uditori
» e i lettori uomini virtuosi, che non
» si contentano di dommatizzare sopra
» la virtù e sul vizio, ma ispirano nel-
» l'anima uno zelo ardente pel bene,
» ed una alienazione invincibile pel male.
» Si ottiene più sicuramente il suo
» scopo procurando d'inspirar sentimenti
» puri e pii, di quello che cercando di
» far chiaramente conoscere l'intelli-
» genza, nella supposizione in cui la
» verità fosse l'oggetto della volontà,
» come dicono i filosofi. Egli è pur
» meglio volere il bene, che conoscere
» la verità. Il primo atto non è giammai
» senza merito; il secondo è spesso
» fallace, ed in allora non viene da se
» stesso giustificato (1). »

(1) Questo passo serve molto a caratterizzare non solo le proprie opinioni filosofiche del Petrarca, ma quelle eziandio della maggior parte dei sapienti del suo secolo, per cui non posso dispensarmi dal riportarlo qui originalmente per esteso: *Hinc maximum nostræ ignorantiæ argumentum habent, quod nescio quid aliter*

---

de virtute, neque sat aristotelice dixerim. En crucibus dignum crimen. Perfacile fieri potest, ut non diversum modo aliquid, sed adversum dixerim, nec male illico dixerim. Illud quoque possibile est, ut id licet aliter dixerim, atque iis omnia judicantibus, sed non omnia intelligentibus, dicere aliud visus sim. Magna enim part ignorantium, ut ligno naufragus, verbis hæret; neque rem unam bene aliter dici putat; tanta vel intellectus, vel sermonis, quo conceptus exprimitur, inopia est. Equidem fateor, me stylo viri illius (Aristotelis) qualis est nobis, non admodum delectari, quamvis eum in sermone proprio et ducem et copiosum, et ornatum fuisse Græcis testibus et Tullio auctore didicerim, antequam ignorantiæ sententia condemnarer. Sed interpretum ruditate vel invidia ad nos durus scaberque pervenit, ut nec ad plenum mulcere aures possit, nec hærere memoriæ; quo fit ut interdum Aristotelis mentem non illius sed suis verbis exprimere et audienti gratius et promtius fit loquenti. Neque illud dissimulo, quod sæpe eum magnum mihi hinc famæ periculum instare, magnumque et novum ejus quæ mihi objicitur ignorantia argumentum, scribam tamen, nec judicia hominum verebor. Audiant me licebit omnes qui usquam sint aristotelici; scio quam facile solum hunc peregrinum et exiguum conspuent libellum; est enim in convitia pronum genus; sed de hoc libellus ipse viderit quo se linteo detergat; modo me ne conspuant, sat est mihi. Audiant aristotelici inquam, omnes, etquoniam Græcia nostris sermonibus surda est, audiant quos Italia omnis et Gallia, et contentiosa Pariseos ac strepidulus straminum vicus habet: omnes morales, nisi fallor, Aristotelis libros legi, quosdam etiam audivi, et antequam hæc tanta

filosofia del Petrarca, non fà di mestieri verun' altra spiegazione della grande celebrità e stima, in cui era questo scrit-

---

detegeretur ignorantia, intelligere aliquid visus eram, doctiorque his forsitan nonnumquam, sed non qua decuit melior factus ad me redii, et sæpe mecum quandoque cum aliis questus sum, illud rebus non impleri, quod in primo Ethicorum philosophus idem ipse præfatus, eam scilicet philosophiæ partem dixi, non ut sciamus sed ut boni fiamus. Video nempe, virtutem ab illo egregie diffiniri et distingui, tractarique acriter, et quæ cuique sunt propria seu vitio seu virtuti, quæ cum didici scio plusculum, quam sciebam; idem tamen est animus qui fuerat voluntasque eadem. Idem ego; aliud est enim scire, atque aliud amare; aliud intelligere, atque aliud velle; docet ille, non inficior, quid est virtus, at stimulos, at verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa vel non habet, vel paucisimos habet, quos qui quærit apud nostros, præcipue Ciceronem atque Anneum, inveniet, et quod quis forte mirabitur, apud Flacum, poetam quidem stylo hispidum sed sententiis per jucundum . . . . . . Neque est mirari, si in excitandis atque in erigendis ad virtutem animis sit parcior, qui parentem philosophiæ hujus Socratem circa moralia negociantem, ut verbo ejus utar, irriserit et si quid Ciceroni credimus contemserit . . . . Hi sunt veri philosophi morales et virtutum optimi magistri, quorum prima ac ultima intentio est, bonum facere auditorem et lectorem, quique non solum docent, quid est virtus aut vitium, præclarumque illud, hoc fuscum nomen auribus instrepunt, sed rei optimæ amorem, studium, pessimæque rei odium fugamque inserunt.

tore presso i suoi contemporanei, e molto meno della possente influenza ch'egli ebbe sopra di essi. Mentre gli scolastici sbalordivano gli spiriti colle loro strepitose ciarle, delle quali era ad essi pure, non che al volgo ignorante, impossibile di far conoscere lo scopo ed i vantaggi per la società; il Petrarca introduceva la modesta filosofia, che insegnava le utili verità unitamente alla vera virtù. Nissuno scrittore, durante i secoli di mezzo e fino a lui, ebbe in un modo così immediato di mira i veri bisogni teoretici e pratici del genere umano, nè prestò un' attenzione tanto severa sopra se stesso, e sugli altri, nè tanto criterio e tanta conoscenza della filosofia degli antichi manifestò, nè finalmente si espresse con tant' arte, e con uno stile tanto elegante, quant' egli. La natura dello spirito umano non sarebbe sempre e dappertutto soggetta alle medesime leggi fondamentali, se i più illustri contemporanei del Petrarca, coloro che si lasciavano meno strascinare dalla parzialità, pervenuti a quel punto che avevano di già conse-

guito nella letteratura, non avessero ammirato e venerato un uomo, nelle opere del quale trovavano una filosofia del tutto differente, per vero dire, di quella della scuola, ma tanto più perfettamente d'accordo con la sana ragione, e con l'esperienza del mondo e degli uomini, quanto più si allontanava dalla scolastica. I precetti eccellenti che vi si trovavano faceano condonar facilmente certi diffetti e paradossi ch' era impossibile di non riconoscervi. L' ardore stesso, che il Petrarca ispirò per lo studio della letteratura classica dell' antichità fu probabilmente una conseguenza della impressione che fecero i scritti suoi filosofici. Egli aveva seminato così gran numero di notizie interessanti, e di idee, massime tratte dagli antichi, ed aveva sì vivamente fatto sentire col suo esempio quanto i monumenti dell' antichità possano contribuire a sviluppare i talenti filosofici ed estetici, che i migliori ingegni dovettero naturalmente dedicarsi allo studio dei capi d' opera della letteratura classica, di cui Petrarca aveva saputo

approfittare con tanta abilità, sino a diventare il più utile, e il più illustre maestro del suo secolo.

Cap. IV.

Istoria del Platonismo e dell'Aristotelismo in Occidente nei secoli XIV e XV.

Costantinopoli e le altre Provincie dell'Impero greco non avevano sentita l'influenza di quelle cause che al cominciamento dei secoli di mezzo traevano seco la decadenza totale della letteratura in Occidente, nè di quelle che poscia non solo diedero vita alla scolastica, ma alterarono eziandio e sfigurarono molto sensibilmente l'Aristotelismo, vale a dire, il solo sistema filosofico degli antichi, di cui si fosse conservata la conoscenza nell'Europa Occidentale. Gli studj scientifici vi avevano in vero perduto gran parte del loro splendore, se fassene il confronto con quel che erano nei bei tempi della Grecia e di Roma.

La filosofia non era più guidata dalla ragione, la superstizione incatenava le coscienze, e 'l dommatismo del cristianesimo tiranneggiava gli ingegni, pei quali era divenuto oggetto precipuo d'occupazione. Ma i monumenti dell' antica letteratura greca sussistevano tuttavia in gran parte, e verisimilmente si sarebbero pressocchè tutti conservati fino alla caduta dell' impero di Bisanzio, se i guasti cagionati dai Latini al tempo delle Crociate, le disastrose irruzioni d'altri popoli barbari, e specialmente degli Arabi, e più tardi dei Turchi, se in fine parecchi violenti incendj avvenuti a Costantinopoli non ne avessero distrutto un gran numero. Continuò adunque sempre presso ai Greci una moltitudine di sapienti, che coltivarono la letteratura classica della nazion loro. Le cognizioni scientifiche non vi furono più confinate esclusivamente fra gli ecclesiastici, quantunque i membri del clero fossero coloro che preferibilmente vi si consecrassero. Le prime famiglie delle grandi città dell'Impero, i diplomatici, e gli Imperatori

stessi non avevano a sdegno la letteratura, e leggevano le opere degli antichi poeti, istorici, oratori e filosofi. Queste diverse cause fecero sì, che i Greci conservarono sempre una certa profana erudizione, la quale non fu più considerata come soggetta alla teologia, e solo atta a fornirle nuove armi, come già n' era costume diffuso in tutto l'Occidente nei secoli di mezzo. È ben vero che gli studj filosofici aggiravansi pressochè unicamente sopra i sistemi d'Aristotele e di Platone, i quali si disputavano a quell' epoca il dominio esclusivo. Si credeva che queste due dottrine esaurissero tutte le cognizioni filosofiche possibili, e gli sforzi dei sapienti tendevano soltanto a commentarle, a dimostrare la preminenza dell' una sopra l'altra, in ispecial modo relativamente al cristianesimo, o a tentare di riunirle, o insieme, o con altri sistemi più antichi. Tali tentativi condussero a poco a poco a dare a tutte due una forma ed un carattere differenti di quello ch' esse presentavano in origine. Il Platonismo soprattutto avea preso



tutt' altro aspetto, perocchè era degenerato in un misticismo fanatico che veniva esposto in modi infinitamente diversi, e che rivestito di questa nuova figura, ora dicevasi nuovo platonismo, ed ora nomavasi cabalismo; giacchè allora non si distinguevano questi due ultimi sistemi da quello stesso di Platone, e consideravansi tutti tre come una sola e medesima dottrina, malgrado l'enorme discordia dei dommi, di cui si compongono. Nondimeno, siccome la maggior parte e le più importanti opere originali di Platone e di Aristotele erano scampate dalla rovina della letteratura greca in Oriente, siccome si possedeva pure, o per intero o in soli frammenti, parecchi scritti lasciati dai partigiani di altre antiche scuole filosofiche della Grecia, così era sempre possibile di pervenire, collo studio imparziale ed attento delle vere sorgenti, a ristabilire i sistemi di Platone, d'Aristotele e d'altri sapienti dell' antichità nella loro purezza originale, e di ricondurre la filosofia scientifica a quello stato almeno, in cui trovavasi

sotto il più grande dommatico della Grecia Aristotele, e sotto il più erudito degli scettici di quella bella contrada, Sesto Empirico. Non si doveva pensare ad un ristabilimento tanto compiuto della vera filosofia antica nei primi tempi che seguirono il trasporto della letteratura greca in Italia, vale a dire nel quattordicesimo e quindicesimo secolo, non potendo ciò essere che l'effetto d'uno studio lungo e profondo di tutte le dottrine filosofiche della Grecia. Abbisognava, prima di riuscirvi, non solo valutar saggiamente il merito delle diverse esposizioni dei sistemi di Platone e di Aristotele, ma possedere inoltre una grande imparzialità di spirito, che non si debbe supporre di trovare negli Italiani, al momento in cui la filosofia dominante dei Greci s'introdusse fra loro.

Premesse queste osservazioni, egli è facil comprendere quanto uno s'ingannerebbe, credendo che l'emigrazione dei Greci in Italia, la loro influenza letteraria, e soprattutto le loro lezioni reintegrassero il platonismo, e l'aristotelismo

in tutta la loro purezza. Que' sapienti non fecero che ristabilire la possibilità di riuscirvi, portando seco le opere di Platone e di Aristotele, ovvero insegnagnando agli Occidentali a leggerle nella lingua originale, di maniera che dopo un tratto di tempo più o meno longo, un uomo imparziale, studiandole, può giugnere a riconoscere da una parte la filosofia che vi si trova realmente insegnata, e dall' altra quella che si era creata col soccorso di esse opere. Quanto alla filosofia che i Greci portarono in Italia nel quattordicesimo e nel quindicesimo secolo, ella era quella de' giorni loro, vale a dire, l' interpretazione del platonismo, o dell'aristotelismo che allor dominava nella lor patria. Siccome dopo molti secoli disputavasi in Grecia sulla preminenza dell'uno o dell'altro di quei sistemi, e d' altra parte il sincretismo cercava d' unirli assieme, così l' Italia dovette pure, nello stesso tempo che riceveva le dottrine di Platone e di Aristotile, diventare il teatro delle dispute, e degli analoghi tentativi. Infatto le gare

si rinnovellarono ben tosto, e vi furono spinte con anche maggiore animosità, perchè l'interesse personale dei partigiani del filosofo d'Atene e di quello di Stagira dipendeva dal grado d'influenza che gli uni e gli altri giugnevano ad acquistare sopra i filosofi italiani, o almeno da una specie di equilibrio, che riuscissero a stabilire fra le reciproche loro pretensioni. Ma se la natura degli oggetti aveva precedentemente impedito, che le dispute si terminassero in vantaggio di alcuno dei due partiti, nemmeno il ristabilimento dello studio delle dottrine originali di Platone e d'Aristotele, nè di quello delle opere degli antichi scoliasti, fornì sufficienti mezzi, che permettessero di condurre a termine la discussione. Veramente nè l'uno, nè l'altro dei due sistemi era in istato di soddisfare compiutamente all'intelletto, e i loro diffetti rispettivi distruggevano i vantaggi che ciascheduno per sua parte offeriva. La filosofia di Platone aveva la prerogativa della novità agli occhi dei letterati italiani: dessa era più seducente, non

limitavasi ad esercitare il ragionamento e lo ingegno speculativo, ma parlava anche al cuore; essa favoriva di molto gli slanci della immaginazione, tanto rispetto alla speculazione, come alla pratica; infine raccomandavasi da se nelle opere stesse di Platone, a motivo dell'arte e dell'allettamento dello stile. All'incontro la filosofia d'Aristotele godeva già sino dai secoli del medio evo una stima generale, che s'accrebbe ancor più quando si esaminò questo sistema nella sua stessa fonte, e quando scoprironsi in lui maggiori vantaggi fino allora sconosciuti. L'Aristotelismo si distingueva per la sua forma didascalica, che lo rendeva più atto allo insegnamento, e di cui il platonismo non presentava segnale alcuno. La mancanza del brio e dell'allettamento di stile era supplita dalla sua concisione, dal laconismo delle espressioni, dalla sagacità delle prove, dalla conseguenza delle conclusioni, e dalla chiarezza delle idee, la serie delle quali era più facile ad intendersi che in Platone, dove il dialogo continuo e sforzato

le rende sovente oscure e diffuse. L' allegoria sotto cui si presentano certi ragionamenti di Platone, la tendenza di molti al trascendentalismo, il misticismo della sua morale, e soprattutto di quella dei nuovi platonici, seducevano bensì qualche spirito, ma disgustavan più altri, cui piacevano di più la logica severa d' Aristotele, le sue speculazioni meglio fondate, e la sua morale e la sua politica, meglio calcolate sulla pratica reale della vita. Altronde l' originalità della filosofia di Platone consisteva interamente nella dottrina delle idee. Aristotele invece aveva opposto a questo domma ragioni valevolissime che i platonici sì antichi come moderni non avevano giammai potuto confutare, e che i filosofi Italiani consideravano in conseguenza come una prova in allora sufficiente della preminenza dell' aristotelismo sopra il platonismo. Se il primo sistema non era sempre persuasivo ne' suoi principj e ne' suoi resultamenti, l' altro conduceva ancor meno al convincimento; e le obbiezioni alle quali la dottrina d' A-

ristotele era esposta, non potevansi distruggere con le armi, che forniva quella di Platone. Inoltre l'aristotelismo, tal quale l'aveva concepito e sviluppato il suo inventore, presentava due qualità che doveano renderlo prezioso ai partigiani di lui, e che mancavano affatto al platonismo. Comprendeva egli l'intero complesso di tutti i rami della filosofia coltivata presso gli antichi, e fino al quattordicesimo secolo; nè si fermava alla considerazione esclusiva di certe materie, come il sistema di Platone e dei nuovi platonici, che in certo modo avea bisogno d'essere del tutto rifuso per diventare una enciclopedia reale e coordinata delle scienze filosofiche. Era adunque assai più facile l'insegnare sistematicamente la dottrina d'Aristotele che quella di Platone, in guisa che il solo meccanismo scientifico piegò molti buoni ingegni verso il primo. Oltre a ciò, Aristotele non si era trattenuto unicamente sulla filosofia propriamente detta, ma avea percorso l'intero campo delle umane cognizioni; e non contento di far cono-

scere quelle che possedevansi a' giorni suoi, le aveva accresciute eziandio colle sue ricerche, ed osservazioni. Dopo di lui la sfera dell'umano sapere, specialmente in ciò che spetta alla Fisica e alla Storia Naturale, non si era troppo arricchita di avvanzamenti; anzi non fu egli compiutamente tolto dall'obblio, se non quando si conobbero tutte le opere del filosofo di Stagira. In tal modo Aristotele era anche la principal fonte delle ricerche della natura, donde la filosofia trae le sue astrazioni: circostanza che doveva condurne l'autorità di pari passo con quella di Platone, allora pure, che si accordasse la preferenza alla dottrina di questi. Ma il sistema d'Aristotele offeriva eziandio un altro vantaggio inestimabile. Vi si trovava la critica delle opinioni pronunciate dagli antichi filosofi greci, le quali assai meno di frequente si riscontrano nei dialoghi di Platone, e sempre d'una maniera imperfetta. Nello studiare questo sistema, si imparava pure a conoscere tutte le altre dottrine greche, e si acquistava la

facilità di consultarle coi principj d' Aristotele, laddove i platonici dovevano essere soventi volte imbarazzati per opporre ai ragionamenti degli antichi Greci i dommi di Platone, nelle di cui opere non se ne trova la confutazione.

Quantunque tutte queste qualità dell'aristotelismo non potessero porre ostacolo alla propagazione della filosofia di Platone in Italia, nè farne abbandonare lo studio totalmente coll'andar del tempo, perchè essa continuava sempre ad essère molto interessante, tuttavia bastarono per conservare al sistema d' Aristotele una considèrazione ed anche una certa preminenza, la qual non perdette fuorchè allora che i filosofi, abbandonando tutte le speculazioni dell' antichità, nuove strade si apersero per giugnere al tempio della verità. Gli si opponeva di èssere in contraddizione col cristianesimo; ed un tale rimprovero non facevàsi al platonismo, abbenchè il fanatismo anti-platonico ricusasse di convenirne. Una imputazione di tal genere potea dunque recargli assai nocumento, e contribuire,

a favorire il ricevimento del sistema contrario. Ma invece produsse un effetto tutto opposto sopra lo spirito dei principali filosofi, e divenne per essi un nuovo stimolo per assumersi con più calore la difesa dell' aristotelismo. Non si tardò a ritrovare il sutterfugio che poco importa il modo con cui l'intelletto ragiona, purchè si sottometta la filosofia ai dommi del cristianesimo, e si continui a credere nella dottrina della Chiesa. Per altro la differenza tra il vero aristotelismo, e 'l vero platonismo era troppo essenziale e troppo grande perchè il successo coronasse i tentativi d'alcuni restauratori della filosofia greca in Italia, i quali cercavano di riunirli, e di formarne un solo sistema. Si tentò dunque di nuovo, ma inutilmente, ciò che si era di già tante volte provato invano nei secoli passati.

Le circostanze volevano che al primo comparire della filosofia originale di Platone e d'Aristotele in Italia, ne fosse aperta la disputa tra i due partiti dai platonici. Il vero aristotelismo trovò la

sua residenza di già preparata da molto tempo nelle scuole e nelle università, fra le quali poteva entrar tosto quasi trionfante. All' incontro il platonismo era straniero, e incontrava pur anco un inimico naturale nella dottrina precedente. Fu dunque obbligato, allorchè Barlaamo, Petrarca, e i suoi amici od ascoltanti ne fecero concepire un' idea favorevole ai letterati Italiani, di giustificare una sì alta stima, e di confermarla. Il solo mezzo di pervenirvi quello era di dimostrare la differenza che v' ha tra lui e la dottrina d' Aristotele; e di farla rivolgere a suo vantaggio. Ma era pur naturale, che, anche l' aristotelismo, vedendosi di già combattuto su molti lati, temendo di soccombere all' attacco direttogli contro, si armasse in ogni guisa possibile per difendere la propria causa. L' istoria della filosofia moderna incomincia adunque immediatamente da quella della disputa tra i due sistemi.

La discussione fu incominciata da Giorgio Gemisto Pletone nel suo trattato: *De platonicæ atque aristotelicæ philosophiæ*

differentia. Io ho di già parlato della viva e disaggradevole sensazione che Pletone cagionò con que' suoi tanti elogi di Platone, e col farsi lecito di umiliare il merito d'Aristotele. La prima vendetta, cui ricorsero i suoi avversarj, fu d'imputargli d'aver bestemmiato contro i dommi della Chiesa, e di procedere contro il suo libro con tutto il rigore e 'l furore d'un giudice in materia d'eresia. Ma Pletone trovò pure in Giorgio da Trebisonda un avversario sapiente che pubblicò una *Comparatio Platonis et Aristotelis*; nella quale oppresse il platonismo d'invettive, ed esaltò al contrario col più grande entusiasmo i vantaggi e 'l merito della filosofia d'Aristotele. Il suo libro venne attaccato da quello del Cardinale Bessarione, che aveva per titolo: *In calumniatorem Platonis libri IV*. Siccome in quest' ultima opera gli argomenti dei due partiti sono esposti più minutamente che altrove, e vi son ripetuti i principali ragionamenti di Pletone, e siccome non fu stampato il trattato di Giorgio da Trebisonda, perciò

il libro di Bessarione è la migliore sorgente cui devesi attignere per l'istoria della prima disputa tra i platonici, e gli aristotelici moderni. Oltre a ciò Bessarione dà sempre un giudizio pacato, modesto, e moderato, nè spande elogi eccedenti sia di Platone, sia di Aristotele. Quantunque avesse presa la causa dei platonici, cercava tuttavia di conciliare i due partiti, e rendeva almeno giustizia al sistema d'Aristotele per quanto gli era possibile di farlo sotto il punto di vista in cui lo considerava. Richiamando pure l'amicizia ch'altrevolte passò tra lui e Giorgio da Trebisonda, credette suo dovere d'astenersi per quanto gli era possibile d'ogni apparenza d'animosità, e molto più dalle invettive, e tacque anche il nome del suo avversario, onde non contribuire a far sapere quale fosse stato il calunniatore di Platone.

Bessarione cominciò dal far conoscere la maniera colla quale Giorgio da Trebisonda avea comparato Platone ad Aristotele. Diceva egli, che sperava di trovare nel suo libro un esame delle teorie

dei due filosofi relativamente alle cose naturali e divine, alla moralità ed alle leggi divine, e l' indicamento delle relazioni e delle discordanze di questi due grandi uomini, e delle ragioni sulle quali è fondata la differenza delle loro opinioni. Credeva di trovarvi descritto ciò che Aristotele chiama forma e materia, ovvero sviluppate le seguenti quistioni: Se l'anima è una entelechia? Se v'hanno forme separate dalle cose, come Platone pretendeva, o se queste forme non puonno esistere isolatamente? Se esse hanno un' esistenza assoluta, ovvero se non l' hanno che ideale? Se il mondo è increato ed eterno, oppure creato, e peribile? Se Dio è l' autore della materia del mondo, oppure se lo è solamente del moto e della forma della natura? Se il cielo appartiene all' uno dei quattro elementi, o ne costituisce un quinto? Finalmente se lo scopo dell' universo, e 'l sommo bene sieno la virtù, ossia la conoscenza contemplativa? Tali sono gli oggetti, intorno ai quali tanto meditarono gli antichi greci, che dopo averli

discussi, sentenziavano in favor di Platone o d'Aristotele, ovvero procuravano di conciliarli fra loro. Giorgio avrebbe acquistata molta celebrità nel pubblicare un'opera di tal natura, poichè nissuno fra i latini ne aveva ancor dato una simile. Ma il suo libro intiero, a guisa della prima commedia dei Greci, non contiene che invettive e calunnie, malgrado la manifesta testimonianza della verità. Non solamente Platone vi si trova messo al di sotto d'Aristotele, locchè potrebbesi comportare, ma vi è riguardato eziandio come un uomo ignorante, senza alcuna esperienza, senza la più piccola cognizione delle matematiche, della filosofia, dell'eloquenza, e degli altri rami dell'umano sapere. V'ha di più; Giorgio lo tratta da dissipatore, da malvagio ed immerso nel fango di tutti i vizj immaginabili. Dopo d'avere in tal guisa indicato in generale il carattere dell'opera di Giorgio da Trebisonda, Bessarione passa a ciò che contiene. Quel trattato era diviso in tre libri. Il primo offeriva una comparazione dell'aristote-

lismo e del platonismo, composta da una serie d'asserzioni ardite, e prive assolutamente di prove. Vi si diceva, che Aristotele aveva ridotte tutte le scienze in sistema; e che Platone non ebbe l'ugual merito; anzi che mancavagli anche una maniera sicura e determinata per argomentare; che la sua filosofia era insipida, ridicola, puerile, e contradditoria con se stessa; e che soltanto versava sopra le cose le più indifferenti. Nel secondo libro, Giorgio sforzasi di dimostrare che le opinioni d'Aristotele sono conformi ai dommi più certi e più sacri del cristianesimo, ed in conseguenza più vere di quelle di Platone, le quali allontanandosi dalle dottrine della religione, fanno con ciò solo credere la lor falsità. Finalmente il terzo libro era una diffamatoria contro la vita, e 'l carattere di Platone, che vi è rappresentato in modo cotanto odioso, che Bessarione non potè più trattenere il giusto suo sdegno (1). Ei riguardava il conte-

(1) *Tertio vero atque postremo libro vitam Platonis continentissimam integerrimamque accusat, ac*

l'un di essi; mezzo di difesa di cui privasi la religion cristiana, tosto che si cerchi di rendere Platone ridicolo e disprezzatore. Le calunnie di Giorgio non potevano distruggere nell'animo de' Greci la memoria onorevole di quel filosofo; ma gli recavano molto nocumento appo i Latini, i quali non possedevano gli originali delle sue opere, e solo avean fra le mani le traduzioni latine, le quali pure erano lette da un piccolissimo numero fra di loro.

Bessarione nel confutare Giorgio da Trebisonda, non solamente distrusse i rimproveri fatti da esso a Platone, ma stabilì eziandio un confronto tra i due sistemi filosofici, e considerolli soprattutto relativamente al cristianesimo, non dimenticandosi tuttavia mai del suo fine principale, cioè della confutazione di Giorgio. Prese dapprima a discolpare Platone dalla taccia che non abbia niente scritto sopra gli oggetti più importanti della filosofia, o che ne abbia parlato in una maniera enigmatica. Non è una prova d'ignoranza se un filosofo non pubblica,

le sue idee per iscritto: i pitagorici hanno ugualmente taciuto, ed è pure un precetto del cristianesimo quello di non isvelare i misteri della sua dottrina. Platone imitò adunque l'esempio dei pitagorici, e vi fu astretto da molte ragioni, ch'egli stesso accenna in una lettera a Dionigi. Il sostenere che questo filosofo fosse un ignorante, è un contraddire non solo agli accademici, ma ancora ai peripatetici stessi, al sentimento unanime di tutti i Greci, all'opinione di Cicerone, di Plinio, di Quintiliano, di Apulejo, e di S. Agostino, de' quali tutti Bessarione cita i passi. Aristotele non avrebbe seguite sì lungo tempo le lezioni di Platone, se non le avesse trovate istruttive, e Platone medesimo ha certamente dato prova d'una vasta erudizione filosofica nei suoi dialoghi. Bessarione passa quindi allo stile ed al talento istorico del filosofo d'Atene. Raduna a tale proposito una quantità di osservazioni piene di esattezza e di sagacità sopra lo stile filosofico in generale, e sopra le qualità che deve avere, e quinci espone

le particolarità di quello che Platone ed Aristotele hanno adottato. Per provare che il primo di questi filosofi aveva una conoscenza scientifica della rettorica, Bessarione tradusse una parte del dialogo intitolato Fedro; nel quale trovansi eccellenti precetti: nomina parecchi oratori celebri, che furono discepoli di Platone, e se ne appella alla testimonianza di Cicerone e di S. Agostino. In quanto al ragionamento logico, Platone parimenti seppe distinguervisi in una maniera particolare: fece uso dei tre generi di sillogismi, il dimostrativo, il dialettico, e 'l sofistico, siccome Bessarione fa vedere con più esempj tirati dal Timeo, dal Fedone, dal Fedro e dall'Eutidemo. Puossi considerarlo pure come inventore dell' arte di giugnere a nuove proposizioni col soccorso delle conclusioni. Quindi Bessarione prova che Platone conosceva la natura non meno bene di Aristotele, e che i principj delle teorie di que' due filosofi sono in molta armonia fra di loro. Platone ha ragionato meglio d'Aristotele sulla natura del cielo, sugli elementi, e

sulla figura dei corpi; anche la sua teologia è infinitamente preferibile a quella del filosofo di Stagira; siccome pure è migliore, e più compiuta la sua morale. Giorgio da Trebisonda aveva eziandio accusato Platone d' ignorare le matematiche. Bessarione fa vedere all' incontro, che furono esse uno dei principali oggetti de' suoi studj, che nissuno era ammesso alle sue lezioni senza prima conoscerle, che sarebbe impossibile senza di quelle comprendere le sue opere, sulle quali molti de' suoi scoliasti sono stati obbligati di scrivere commentarj matematici, e che finalmente Teone (1), quando pubblicò il suo trattato sopra le quattro parti delle matematiche, gli diede il titolo di Manuale per servire alla intelligenza dei libri di Platone, come se altro non racchiudesse che l' esposizione minuta degli oggetti che quest' ultimo

(1) Teone il matematico nacque a Smirne; fioriva al cominciamento del secondo secolo dell' Era volgare sotto Trajano ad Adriano. Noi più non possediamo dell' opera sua, che un frammento che tratta dell' Aritmetica e della musica.

aveva appena sfiorati (1). Riferisce che Platone trovò il mezzo di raddoppiare il cubo, con che liberò gli Ateniesi dal flagello della peste: perchè l'oracolo aveva loro promesso che ne sarebbero liberati, raddoppiando l'altare di Apol-

(1) *Hinc plerique expositores Platonis in explanandis ejus libris de mathematicis rationibus plura dixerunt; et Theon summus ille mathematicus, cum opus de quatuor mathematicis disciplinis edidisset, compendium in Platonis libros inscripsit, quasi ea dumtaxat in his continerentur, quœ Plato in suis operibus tetigisset. Equidem ita a majoribus nostris traditum accepi; Platonem non minus quadripartitam hanc mathematicarum disciplinarum rationem, quam aliam quamvis philosophiœ partem, suis discipulis explicare solitum fuisse, ac vestibulo scholœ ejus hoc epigramma inscriptum extitisse: Nemo huc geometriœ expers introeat; quod imprimis significare videtur: eum a sacello philosophiœ arcendum esse, qui geometriœ disciplina non sit istitutus; quamquam illud quoque possit denotare: neminem esse intromittendum, qui virtutem ex geometrica mediocritate quœsitam non sit consecutus.* Fulleborno si è dimenticato di riportare una sola testimonianza tratta dall' antichità per attestare la pretesa iscrizione messa sulla porta della sala dove Platone dava le sue lezioni: Ουδεισ αγεωμετρητος εισιω. Da questo passo di Bessarione, si conosce ch' ell' era appoggiata ad una antica tradizione, ovvero ch' era immaginaria. Se Bessarione avesse preso il fatto da un autore più antico, l' avrebbe nominato, od almeno non si sarebbe espresso così: *Equidem a majoribus nostris traditum accepi.*

line, che era di figura cubica: credettero essi d'avere ubbidito collocando un secondo cubo sopra l'antico, ma la peste continuò fino quando Platone insegnò loro il modo che dovean praticare. Come, sclama in fine Bessarione, puossi soltanto presumere che Platone ignorasse le matematiche, se con tanta premura ne raccomandava lo studio ai suoi discepoli? Ne viene dunque per conseguenza che Platone non ha, come Aristotele, ridotta ciascuna scienza isolata in sistema; ma che devesi non meno estimarlo come filosofo e come sapiente, giacchè lasciò molte opere eccellenti ed utili alla posterità.

Bessarione nel secondo libro della sua opera esamina la differenza dei due sistemi, e la loro relazione colla religione cristiana. Sostiene che il platonismo si avvicina più al cristianesimo di quello che la dottrina d'Aristotele; che i Padri della Chiesa non hanno giammai invocata la testimonianza di quest' ultimo per sostegno dei dommi cristiani, ma che all'incontro ebbero soventi volte ricorso

a quella di Platone; e che conseguentemente si indebolisce l'autorità di quegli stessi Padri della Chiesa, quando si diminuisca la considerazione in cui merita d'essere il platonismo. Dichiara che non è sua intenzione d'attaccare o di non prezzare Aristotele, la di cui causa vien difesa da tutti i filosofi Latini; che non ha nemmeno in mente di sostenere tutte le opinioni ed asserzioni di Platone; che al contrario appartengono sì all'uno che all'altro i più grandi elogi; ma che i Latini dovrebbono astenersi dal giudicare Platone perchè nol conoscono, fuorchè sulle traduzioni estremamente imperfette, e per tal guisa corrono pericolo di male interpretarlo ad ogni passo. I caratteri della filosofia platonica, sui quali Bessarione conclude che questa dottrina ha maggiore analogia che quella d'Aristotele col cristianesimo, sono a un dipresso i seguenti.

I. Platone dice che Dio è il principio primordiale di quanto esiste, il Creatore e'l conservatore dell'universo, il sommo bene, l'essere infinitamente superiore

alle sostanze corporali o spirituali, inaccessibile sin anco al pensiero, e non atto ad essere indicato con alcun nome qualunque. Tale descrizione corrisponde molto bene alla teologia cristiana e particolarmente alla dottrina di Dionigi l'Areopagita e di molti Padri della Chiesa. Bessarione cita un passo del quarto libro delle Leggi, che concerne la Divinità, il quale s'accorda parola per parola con un altro, tratto dalla Bibbia.

II. Trovansi maggiori tracce del domma della Divinità nella filosofia di Platone che in quella d'Aristotele, benchè non si possa attribuirlo realmente ad alcuno di que' due sapienti. Giorgio da Trebisonda aveva avanzata la bizzarra proposizione, che Aristotele insegna al principio del libro *De cœlo* la Trinità, di cui ebbe la rivelazione divina, laddove non si trova nulla di ciò in Platone, il quale ammette in vece una moltitudine di Iddj degni della venerazione degli uomini. Bessarione comincia dal dimostrare quanto abbia Giorgio mal conosciuto il senso delle espressioni d'Aristo-

tele, il quale ben lungi di parlare della Trinità, dice solo che tutti i corpi hanno le tre dimensioni. Ma facilmente si assimila al domma della Trinità la dottrina di Platone, il quale ammetteva un principio divino, primordiale, una intelligenza divina, o un mondo d'idee prodotto da Dio, e quindi un'anima del mondo. Bessarione sviluppa più ampiamente tale proposizione coll'autorità di molti Padri della Chiesa e de' nuovi platonici, giusta alcuni passi del libro apocrifo intitolato *Epinomis*, e finalmente giusta le lettere ugualmente supposte di Platòne ad Ermia, ad Erasto ed a Corisco. Ed aveva ragione, perocchè il domma della Trinità nacque interamente dal senso che i nuovi platonici diedero alla dottrina delle idee, e che i filosofi cristiani introdussero nel loro sistema dommatico. Bessarione allega eziandio il libro di Plotino *De tribus personis*, e le opere di più altri platonici, i quali insegnarono la Trinità divina coi principj di Platone, come Porfirio, Numenio ed Amelio. Quanto ad Origene e ad Ario, non fu tanto

per lo studio del Platonismo, che per una falsa interpretazione della Sacra Scrittura, che essi caddero nelle loro eresie. Del resto Aristotele adottò al par di Platone il domma del politeismo; e nel libro *De Cœlo* sostenne positivamente l' esistenza di molti Dij. Secondo lui, il cielo e le stelle sono esseri animati, e materie divine. Ciò nondimeno il politeismo dei due filosofi differiva molto dalla superstizione popolare, e non impediva loro di credere ad un Dio supremo; ma quantunque siffatta idea contraddica la religione cristiana, non se ne può tuttavia fare un delitto nè a Platone, nè ad Aristotele, poichè erano pagani (1).

III. Platone voleva che Dio avesse

---

(1) *Non usque adeo in errorem vulgo lapsi sunt, ut fabulas quasdam obscœnas et inanes statuas coluerint; sed Deum unum, omnium rerum principium, ingenitum omnino et omni causa vacantem posuere; multas præterea alias substantias easque æternas, sed a primo illo gradatim descendentes, aliæ superiores, aliæ inferiores, habeantur; verum omnes ad unum primum referri, indeque pendere atque a primo et proximis primo esse productas. Ista Plato quidem apertius tradidit. Sunt tamen etiam, qui Aristotelem non secus sensisse interpretentur.*

creato l'universo per effetto della sua volontà, e bontà: Aristotele, rispetto alla formazione del mondo, pretendeva solo che Dio e la natura non fanno niente senza ragione. Platone ammetteva nell'universo tre principj, la materia, la forma e la Divinità; Aristotele sosteneva l'eternità del mondo. La dottrina di Platone adunque è meno incompatibile col cristianesimo, di quella del suo discepolo. Bessarione si sforza di farne risultare la relazione ancor più chiara di quello che non è realmente, e per questo s'impegna in una discussione sottilissima intorno all'idea platonica della materia, e sulla possibilità di conciliare assieme le due idee, vale a dire che questa materia sia eterna, e che sia stata cionnonostante prodotta da Dio. Secondo lui, Platone caratterizzava la materia primitiva come una cosa di mezzo tra ciò che è prodotto e ciò che non lo è. La Divinità non è niente di tutte le cose, poichè è superiore a tutte per la sua eccellenza, e perchè costituisce un essere soprasostanziale. La materia pure non è niente

di tutte le cose, ma solamente perchè è priva d'ogni realità, ed è piuttosto un niente che una cosa. Dio le comunica la realità, la quale è inseparabile dalla forma. La materia poteva dunque essere eterna agli occhi di Platone; ma egli non le attribuiva la realità eterna come a Dio. Bessarione tenta ancora di provare contro Giorgio da Trebisonda, che Aristotele non pretendeva, siccome Platone, che il mondo fosse stato creato dal nulla per sola volontà di Dio; ma che sosteneva invece che l' origine e la fine delle cose dipendono dell' antagonismo; e che in conseguenza molti hanno pensato ch' egli negasse intieramente la creazione delle cose a Dio.

IV. Giorgio aveva rimproverato a Platone di negare la Provvidenza divina, d' attribuire il corso delle cose ad un cieco caso, ad una necessità fatale. Bessarione fa vedere la falsità di tale accusa, e sviluppa l'idea che Platone si era fatta della conservazione e del governo del mondo per opera della Divinità. Il filosofo greco diceva che Iddio ha la

conoscenza più perfetta di tutte le cose, che volendo fare il bene, non vi riuscirebbe se non si occupasse delle cose più indifferenti, che governa il mondo in generale, e che in conseguenza ne deve reggere le parti, e finalmente, che dopo la morte i buoni saranno ricompensati e i cattivi puniti. Oltre a ciò Platone sagrificava agli Iddj, e loro offeriva i suoi doni; le quali circostanze provano che credeva nella Provvidenza divina. Al contrario si può fondatamente congetturare che Aristotele non l'ammettesse, e ciò realmente dissero i platonici già da gran tempo. In fatto questo filosofo assicurava che la Divinità non si prende nessun pensiero della felicità degli uomini. Secondo Alessandro d'Afrodisea, considerato da Bessarione come il migliore scoliaste d'Aristotele, il sapiente di Stagira insegnava che la provvidenza non è necessaria nè alle cose immateriali, nè all'universo in generale: che essa veglia soltanto alla conservazione delle specie delle cose materiali, ma non si prende cura in nessuna maniera degli individui:

che propriamente parlando non esiste da se stessa, e che non è che un accidente del moto del mondo. Bessarione lascia al lettore la cura di decidere quale delle due dottrine di Platone o d' Aristotele, più si avvicini al cristianesimo.

V. La psicologia di Platone è parimenti più affine al cristianesimo che quella di Aristotele, e prova la grandezza del suo genio filosofico, che Giorgio da Trebisonda compiacevasi tanto di avvilire. Non avvi niente di più interessante e di più istruttivo quanto le osservazioni, che fa Bessarione a tale proposito; ma egli è impossibile d' indicarle qui separatamente. Per dimostrare l' analogia del cristianesimo colla psicologia platonica, allega da una parte le prove che dà Platone dell' immortalità dell' anima, e dall' altra l' idea dello stesso filosofo che quest' anima è un principio eterno di moto, che gode un' attività indipendente, e più nobile del corpo, il quale non ha in se il principio motore, ma lo riceve d'altrove. Aristotele invece negava l'immortalità, nel senso in cui Platone ed i cristiani l' am-

mettono, quantunque credesse alla sopravvivenza del pensiero assolutamente eterno, il quale allora non conserva più nè coscienza, nè memoria; poichè tali effetti dipendono dall'unione dell'anima pensante col corpo, e cessano allorquando s'effettua la separazione. Bessarione tratta in tale occasione della teoria d'Averroe, il quale non ammetteva in tutto l'universo che una sola intelligenza del mondo, a cui le anime degli uomini non fanno che partecipare; opinione, la di cui conseguenza necessaria è parimenti l'individuale mortalità. Egli s'estende pure sopra le favole di Platone rispetto alle anime, e sopra la metempsicosi; confutando Giorgio da Trebisonda, il quale aveva detto che Platone credeva mortali le anime delle bestie. Lungi dall'ammettere questo domma, dice Bessarione, non accordava Platone alle bestie le anime propriamente dette, ma solo concedeva loro alcune forze vitali analoghe all'anima. Secondo questo filosofo, prosegue egli, vi ha quattro specie di anime; quelle



delle stelle, i genj ed i demoni, le anime, umane e quelle degli animali: le prime hanno la più perfetta cognizione delle cose; le altre ne hanno una opinione esatta; quelle degli uomini ne hanno un'opinione parte esatta e parte erronea; le ultime finalmente sono chiamate anime impropriamente, e non sono che semplici forze sensitive spettanti a quel genere di anime mortali, che nel Timeo gli Dii inferiori congiungono al corpo umano con l'anima immortale.

VI. Giorgio da Trebisonda aveva accusato eziandio Platone di professare il fatalismo. Bessarione accorda ch' egli ammette un Destino; ma anche Aristotele in ciò lo imitava, e nè l' uno nè l' altro di que' due sapienti insegnava un fatalismo talmente deciso, per cui la libertà morale dell' anima umana cessasse interamente di esistere. Platone credeva al libero arbitrio: ed hassene la convinzione vedendo che promette le ricompense ai buoni, e che minaccia di punizione i cattivi, ciò che non avrebbe detto, se non avesse pensato che l' uomo giusto

e 'l malvagio sono gli arbitri assoluti delle loro azioni. Nè concedeva la menoma azione al caso nel mondo materiale. È ben vero ch' ei supponeva una determinazione, che puossi chiamar destino nel mondo divino, immateriale ed intellettuale, nella serie non interrotta delle cause eterne ed immutabili, nelle leggi generali della natura, in virtù delle quali accadono sempre gli stessi effetti, o nella tendenza armonica del mondo verso lo scopo della Divinità; ma non siamo per ciò autorizzati a conchiudere ch' egli distruggesse la libertà indipendente dell' anima, e che sottomettesse tutte le cose esistenti al caso. Difatto nelle sostanze intellettuali, la determinazione necessaria è morale; può conciliarsi colla libertà, esprime la legge della verità e della giustizia, e Platone la chiamava *Adrastea.* Soltanto nelle cose naturali essa diventa Destino propriamente detto, il quale tuttavia dipende ancora dalla Divinità e dalla sua volontà. Aristotele non si esprime abbastanza chiaro intorno al Destino, per potersi giudicar con cer-

tezza della sua opinione. Sul finire del libro, Bessarione fa un confronto ancor più preciso tra il platonismo e l'aristotelismo, relativamente ai principj naturali, e procura di dimostrare il perfetto accordo loro intorno ai punti principali.

Nel terzo libro della sua opera Bessarione va sempre più particolarizzando, ed esamina le obbiezioni, in apparenza tratte dalla filosofia aristotelica, che Giorgio da Trebisonda aveva accumulate contro quella di Platone. Ma a ciò sol non attende; ei tratta più profondamente anche il rapporto che passa tra il peripatetismo e'l platonismo, e tiene un metodo dialettico più rigoroso di quello sino allora seguito, perchè voleva nello stesso tempo combattere molti pregiudizj degli antichi scolastici, de'quali aveva Giorgio approffittato in sostegno delle sue asserzioni. Del resto puossi considerare questo terzo libro come una esposizione più minuziosa e più dimostrativa di quella del secondo libro, salvo che qui Bessarione si sforza di provare, che i dommi del cristianesimo attribuiti da

Giorgio ad Aristotele sono fondati sopra gli argomenti dei nuovi teologi cristiani, ma che non sono le idee vere del filosofo di Stagira, il quale anzi ne professava di opposte. Giorgio avea preteso che nella teologia d' Aristotele trovasi il domma seguente: Dio è il creatore immediato dell' universo; egli ha tratto tutto dal nulla, non perchè fosse necessario alla sua natura, ma accidentalmente, in virtù della sua volontà assoluta, e per una potenza infinita, tanto intensiva che estensiva. Giorgio avea copiato pressochè parola per parola questa proposizione dagli scritti dei nuovi teologi, contentandosi di dire ch' essa apparteneva ad Aristotele. Bessarione prova dunque avere il filosofo di Stagira, siccome lo assicurano i suoi migliori scoliasti e tutti gli altri sapienti moderni, manifestato l' opinione direttamente contraria, e non avere Giorgio compreso il senso de' ragionamenti di lui, o avergli arbitrariamente attribuite idee, le quali non eran le sue. Passa quindi a sviluppare cotesta verità anche rispetto ai dommi della Tri-

nità, della Provvidenza, e dell' immortalità dell' anima, che Giorgio falsamente attribuiva ad Aristotele, onde convincere che la sua dottrina non differisce dal cristianesimo, e quindi minorar tanto più il merito di Platone.

Finalmente il quarto libro dell' opera di Bessarione è una apologia della vita e del carattere di Platone contro le calunnie infami che Giorgio s' era fatto lecito di pronunziare. Il savio cardinale ha forse esaurito quanto poteasi dire sopra un simile soggetto. Ei comincia dall' appellarsene alla morale del filosofo greco, tal quale trovasi esposta nei trattati *De repubblica* e *De legibus*. Qual filosofo ha parlato della virtù con maggiore entusiasmo di Platone? Il suo progetto della migliore costituzione politica non tende assolutamente ad altro fine che alla moralità. Tutti i precetti e tutti i regolamenti, di che si compone la legislazione di lui, non hanno egualmente che questa tendenza. Egli va fino al punto di biasimare Omero, e i poeti, e di escluderli dalla sua repubblica, perchè i loro

canti potevano far nascere o confermare ne' giovani qualche viziosa disposizione. Ei raccomanda per tutto la moderazione, riguarda il matrimonio come un oggetto puramente morale, e sol consecrato alla produzione e all'educazione dei figli; all'incontro proibisce l'amore fra i giovani, come un vizio vergognoso, e vieta ogni carnal commercio tra persone non maritate. Siffatti principj morali bastano per conchiudere l'eccellenza del suo carattere. Bessarione cita pur qualche personale azione di lui. Platone non aveva moglie, e nullaostante osservava una continenza la più severa. Secondo S. Agostino egli offerì un sagrifizio alla natura in espiazione di non aver generato fanciulli nella sua gioventù. Il suo contegno era grave, severo e pieno di dignità, anche nella sua giovinezza; di raro un leggier sorriso spuntava sulle sue labbra, nè mai fu udito ridere sgangheratamente. Egli era padrone delle sue passioni, insegnava senza esiger compensi, ec. Bessarione risponde qui pure ad alcune accuse di Giorgio da Trebisonda, alle quali

le opere di Platone puonno dar luogo ove mal si comprendano, o se ne torca e snaturi il senso. Per esempio, egli impiega un parzial capitolo onde spiegare e giustificare le idee che avea quel filosofo intorno all'amore, e cita la Bibbia, che ha un amore consimile a quello, di cui Platone fa la pittura. Giorgio era soprattutto offeso di quella comunanza delle donne introdotta da Platone nella sua Repubblica ideale. Bessarione incomincia dal determinare il vero punto di vista sotto il quale hassi a riguardare quella istituzione, se vuolsi ben giudicarla nel senso che il filosofo greco le dava. Platone non aveva ignorato le difficoltà, ch'essa trae seco, ma dirigeva egli l'attenzion sua sopra ciò che credeva essere il migliore per lo stato, e in ciò seguiva meno l'esperienza che le proprie opinioni ideali. Le conseguenze che Aristotele paventava dalla comunanza delle donne non sarebbero da temersi nelle circostanze in cui Platone avrebbe voluto introdurla. Se tutti i cittadini educati sopra gli stessi principj di sana

morale, non prendessero altra guida che quella nella loro maniera di pensare e d'agire, allora tutti gli individui considererebbero i loro proprj possedimenti come il bene comune dello stato e *viceversa.* Altronde non potrebbesi fare un delitto a Platone di questa comunanza di donne, perchè ve n'era già l'uso presso parecchie nazioni dell'antichità, fra le quali Bessarione cita i Massageti, gli Etiopi, i Trogloditi, e i Nasamoni: appo i Traci le figlie eran comuni; e la comunanza delle donne esisteva primitivamente presso i Greci e i Romani, e non fa senso il vedere fra certi popoli i due sessi a pubblicamente accarezzarsi. Oltre a ciò Platone in certi dialoghi biasima tal comunanza assoluta delle donne, e si dichiara positivamente in favore del semplice matrimonio. Bessarione continua a difendere altre massime o istituzioni proposte da quel filosofo nel suo trattato della Repubblica, dalle quali Giorgio di Trebisonda avea preso occasione di diffamare il suo carattere morale. Son questi gli esercizj ginnastici delle donne o

delle figlie nude che Giorgio trovava abbominevoli, la proibizione di contrar nozze prima del trentesimo anno, la limitazione dei cittadini ad un dato numero, il rifiuto di lasciare in lor possesso le ricchezze ec. Bessarione, nel dare una spiegazione esatta di codeste idee, le lava di tutto l' odioso che Giorgio aveva sparso sovr' esse. Costui accusò Platone d' essersi anche dato al vizio dell' ubbriachezza; e Bessarione scelse questa occasione per estendersi sopra molte altre delle massime morali e politiche di lui, relative alla maniera colla quale aveva egli permesso o interdetto il vino, la musica, il canto e la danza. La conclusione dell' opera contiene eziandio una confutazione dell' asserzione istorica di Giorgio, che voleva attribuire la decadenza della prosperità politica dei Greci all' accettazione delle leggi di Platone. Egli dimostra che l' annichilamento dello splendore nazionale della Grecia dipendette da cause affatto differenti; ricorda al suo avversario l' andamento costante delle cose umane: le nazioni avere l' età

loro vigorosa come ciascun uomo in particolare, e la storia insegnarci che la decadenza di esse segue sempre dopo quest'epoca. In generale il suo quarto libro è un commentario sopra la repubblica di Platone ed un'apologia di lui; poichè Giorgio aveva basate principalmente le sue accuse d'immoralità sulle instituzioni e massime proposte nel libro che offre il disegno di quella ideal forma di Governo.

Bessarione cui premea molto d' impedir che i Latini non fossero ingannati dalle calunnie, che la passione aveva dettato a Giorgio da Trebisonda, e non ricevessero una prevenzione mal fondata contro la filosofia platonica, diede anche una pubblica prova del modo, per cui il vero senso di questo sistema non era stato ben conosciuto, o falsificato e snaturato a bella posta nella traduzione latina da colui fatta dei libri *De legibus*. A tal fine pubblicò una *Correctio librorum Platonis de legibus, Georgio Trapezuntio interprete*, nella quale rettificava più di duecento passi, assicurando per altro di aver fatto conoscere soltanto gli

errori più grossolani. Codesto lavoro è prezioso anche al presente per ciò che spetta alla critica. Del resto Bessarione ha provato nella sua traduzione latina della Metafisica d' Aristotele, e del frammento di quella di Teofrasto, ch' egli stesso non possedeva le qualità necessarie ad un buon traduttore; e in fatto egli era in ciò ben inferiore a Marsilio Ficino.

Il libro *De natura et arte*, quantunque ugualmente diretto contro Giorgio da Trebisonda, non facea tuttavia parte in origine di quello che ha per titolo: *In calumniatorem Platonis*, perocchè venne in luce molti anni; avanti di quello cui l' autore lo aggiunse dappoi, perchè l'oggetto era parimenti un confronto tra la filosofia di Platone e quella d' Aristotele. Bessarione venne indotto a quel lavoro da una disputa letteraria che si levò fra Pletone e Teodoro di Salonicchi. Aristotele nel secondo libro della sua fisica disse, che la natura dirige tutte le sue azioni verso un fine, ma senza intenzione, in quel modo che l' arte potrebbe tendere ugualmente ad uno scopo senza

premeditazione di arrivarvi. Pletone combattè, e rigettò cotale asserzione, quella dei platonici sostenendo, vale a dire, che la natura e l' arte agiscono intenzionalmente. Teodoro dichiarossi in favor di Aristotele e contra Pletone, e adduceva queste ragioni: Noi riflettiamo soltanto su quelle cose delle quali ignoriamo, o non sappiamo con certezza, se potranno giungere a quel fine che noi ci proponiamo; ma il fine essendo conosciuto e certo in natura, questa conosce pur con certezza ciò che conviene per conseguire quel fine: dunque l'intenzione non ha guida nelle sue azioni più di quello che faccia l'arte. Grande differenza vi è tra *agire* e *fare. Fare* dipende dall'arte, *agire* dalla ragione; non si riflette a ciò che si deve fare, ma sulla maniera con che bisogna *agire ;* non avvi adunque intenzione di arte, ma solo intenzion di prudenza. Teodoro aveva anche quest'altra idea: *Consilium non artis esse, hoc est, habitus cum ratione factivi; sed prudentiæ, idest, habitus cum ratione activi.* Soggiugneva ancora d' essere ma-

ravigliato che Pletone potesse credere che gli fosse possibile di stabilire con poche parole, e quasi con una semplice tesi, un' opinione opposta a tanti argomenti d' Aristotele, che provano il contrario. Pregò egli Bessarione a parteciparli le sue idee, se pur sapeva qualche cosa più completa, e più concludente su questa materia.

Comunque grande sembri essere la differenza tra le opinioni di Platone e di Aristotele intorno al sapere se la natura e l' arte agiscano con premeditazione, pure, dice Bessarione che scompare pressochè interamente ove si consideri con qualche attenzione. I due filosofi si accordano nel dire che la natura tende verso uno scopo nelle sue azioni; e solo in ciò differiscono, che, secondo Platone, la natura non è la causa prima delle cose, perchè ne esiste una più nobile e più elevata di lei, laddove Aristotele invece la riguarda come il primo principio. La soluzione di questa discordanza dipende dall' esame difficile ed oscuro della dottrina delle idee, nella quale Ari-

stotele e Platone erano dissenzienti fra loro. Ora, siccome secondo Platone la natura non è che una semplice causa istrumentale, la quale viene da una intelligenza messa in attività, così la natura e l'arte agiscono con intenzione, giusta la sua maniera di vedere. Bessarione diceva, che la differenza tra fare ed agire non influisce per niente sulla questione. Ma Aristotele accordava anch' esso la premeditazione alla natura e all'arte: il metterla in dubbio, sarebbe anche un negare che Aristotele abbia sostenuto che la natura e l' arte tendono verso uno scopo, giacchè questo scopo stesso suppone sempre una intenzione. Se il filosofo di Stagira s'esprime qualche volta in modo da far intendere che la natura e l' arte non hanno alcuna intenzione, ciò nasce in primo luogo perchè vuol dire che codesta intenzione non è bene espressa, ed in secondo luogo perchè egli non applica la sua proposizione a tutte le produzioni della natura e dell' arte, ma solamente ai casi in cui gli oggetti dell' azione non puonno essere

conosciuti immediatamente come certi, vale a dire dagli effetti che provengono soltanto materialmente dalla causa. Aristotele finisce adunque in ultima analisi col riportar gli effetti armonici della natura e dell' arte ad una intelligenza del mondo che agisce in essa natura e per essa.

Bessarione comunicò queste idee a Teodoro; caddero esse nelle mani di Giorgio da Trebisonda, che vi si dichiarò contrario, e obbligò quindi il cardinale a dar loro un più ampio sviluppo (1). Giorgio pretendeva dapprima essere cosa assai differente l'agire con premeditazione dal tendere ad uno scopo nelle sue azioni, e Bessarione impugnava questa proposizione. Lo scopo non altro può es-

(1) Bessarione fa qui conoscere la prima origine delle sue controversie con Giorgio da Trebisonda, le quali derivavano dal giudizio ch' ei diede in favore di Teodoro da Salonicchi, ch'egli diceva essere più scienziato di Giorgio. Allora questi cominciò ad essergli nemico; a principio però egli usò molta circospezione perchè temeva il credito e l' influenza di Bessarione. Nella sua confutazione finse d' ignorare il nome dell' autore del libro *De natura et arte*.

sere che l' intenzione: ciò che tende ad uno scopo può accadere, non unicamente in forza di una premeditazione dell' uomo, ma anche per una intenzione della natura: essendovi due sorta d' intenzioni, una delle quali spetta alla ragione, l'altra alla natura. Benchè Aristotele non tratti espressamente delle risoluzioni della natura, pure le accorda una intenzione, secondo la quale essa fa nascere tutti i suoi prodotti. Egli ammette quattro cause materiali delle cose naturali, e ne suppone sol una formale, che determina l' armonia dell' universo. La seconda proposizione di Giorgio era che la natura non riflette, sebbene agisca con uno scopo. Bessarione replicava: gli uomini più colti attribuiscono la facoltà di riflettere ora all' ingegno umano, ed ora alla intelligenza divina: i platonici volevano che la natura non operasse e non riflettesse per una facoltà interna assoluta, riportando tal facoltà ad una intelligenza posta fuori del mondo; e questo principio esterno ed intelligente di riflessione della natura non era pur messo in dub-

bio dagli aristotelici. È però una malignità di Giorgio il condannar coloro, a cui Dio ha dato la facoltà di riflettere, dappoi che ciò è conforme alla dottrina de' più celebri padri della Chiesa. Bessarione rettificò eziandio alcune opinioni erronee di Giorgio rispetto alle idee di Aristotele sull' armonia della natura e dell' arte, non che sulle cause di essa armonia, ed allegò in favore del suo sistema le interpretazioni assolutamente identiche di Temistio, di Simplicio, e di Proclo.

Non senza motivo ho io voluto estendermi tanto sull' opera di Bessarione *in calumniatorem Platonis*, e sui libri che ne derivano. Cotai produzioni uscirono dalla penna di uno de' più dotti e acuti filosofi del quindicesimo secolo. Puossi da esse vedere come uno de' più spiritosi greci di quella età giudicasse i sistemi di Platone e d' Aristotele, e in generale l' antica filosofia della sua nazione, e come pure ne scorgesse i rapporti col cristianesimo. Esse inoltre istruiscono sino a qual punto il platonismo fosse inco-

gnito ai Latini al principio del quindicesimo secolo, e quanto difficil fosse introdurlo fra loro a cagione de' pregiudizj concepiti contro il suo autore, ed in favore di Aristotele. L'esempio di Giorgio da Trebisonda prova che molti greci letterati ebbero assai poca dilicatezza di sentimento per assoggettare o anche sagrificar l' interesse della scienza ai loro particolari vantaggi, e per disprezzare e sfigurare la dottrina di Platone, dacchè entravano personalmente in collisione con quei loro compatrioti che la difendevano. Facea d'uopo d'un uomo che avesse tanto ingegno, erudizione, moderazione, ed autorità teologica, quanto Bessarione, perchè la filosofia platonica non soccombesse, non solo pei colpi de' Latini, ma sì anche per le persecuzioni de' Greci; sul giudizio de' quali la natura delle circostanze voleva che i dotti d'Italia regolassero il loro. Bessarione afferrò egregiamente il complesso dell'aristotelismo, principalmente in ciò che riguarda la sua differenza dal platonismo, rapporto alla religione cristiana, ma spesse volte al-

lontanossi dal vero ed original senso, quando tentò assimigliarlo al sistema di Platone. E per vero dire gli era facile il lasciarsi indurre in errore dai vecchi commentatori greci dei due filosofi, che avevan già studiato di conciliarli, e sulle tracce de' quali ei camminava. Meno esatta idea aveva egli del platonismo, benchè nelle sue argomentazioni contro Giorgio da Trebisonda la verità storica e filosofica si trovasse dal suo lato, quanto ai punti più essenziali. Giorgio avea ragionato contro Platone più da impostore e calunniatore che da ignorante, di maniera che non ci volevano molti sforzi per confutarlo. Ma bisognava conoscere perfettamente il carattere originale della dottrina di Aristotele e di Platone per determinare e spiegare il loro vero rapporto, sì dell' uno con l' altro, come col cristianesimo, e questa intima conoscenza mancava a Bessarione. Egli considerava la filosofia dei platonici per quella di Platone; provava senza molta fatica con la prima diverse asserzioni, che originariamente non facean parte della se-

conda, o che vi erano state introdotte coll' andar del tempo. Tale, fra le altre, era l'opinione, che Platone si fosse già avvicinato al dogma della Trinità di Dio. Il desiderio di conciliare i due sistemi, che gli fece talvolta interpretar falsamente quel di Aristotele, fu pur cagione che in molti casi snaturò quel di Platone. E siffatto sincretismo ebbe parimente una perniciosa influenza sul modo col quale ei ravvisò le antiche dottrine greche, in cui pretendea trovare idee ora platoniche, ed ora aristoteliche, senza studiare di stringere sotto un sol punto di vista il complesso di ciascheduna. Rare volte ei parlò di filosofi romani, che però conosceva, e merita egli il primo posto dopo il Petrarca per la purezza del suo stile latino. Egli usò quasi sempre la terminologia scolastica, e ciò per essere inteso da' suoi contemporanei dell' Occidente; ma non può farsi il minimo paragone tra la sua dicitura e quella degli scolastici, perchè essa è corretta, facile, intelligibile, e già modellata sui classici latini.

Pletone, il primo tra i Greci moderni, che abbia provocato la disputa relativa alla preminenza sia dell'aristotelismo sia del platonismo, lasciò qualche scritto che influì nel quindicesimo secolo sul carattere della filosofia. Già da gran tempo eransi attribuiti ad Orfeo, a Museo, a Melampo, ad Oro-apolline, ad Ermete Trismegisto, a Zoroastro, ec., alcuni libri, che servivan di base alla filosofia e letteratura di Alessandria; gli autori dei quali speravano di render celebri, illustrandoli coi nomi di quei favolosi sapienti. Codeste opere apocrife comparvero la maggior parte ne' primi secoli dell'era cristiana, tempi, in cui la superstizione, il misticismo, la magia, l'astrologia, la negromanzia, e le arti occulte signoreggiavano tutti i cervelli, ed era facile per conseguenza il far creder monumenti dell'antichità più remota quei scritti che alimentavano e rinforzavano in qual si voglia modo siffatta generale disposizion delle menti. Benchè per lo più bastasse aprir gli occhi per conoscere in quelle pretese produzioni degli

antichi sapienti quelle della nuova filosofia, del misticismo, e delle fantastiche visioni, che Alessandria vide nascere nel suo seno, e di là eransi propagate in ogni luogo, pure l'acciecamento della moltitudine ed anche de' dotti non permetteva che si frapponesse pure un leggerissimo dubbio sulla loro autenticità. Vi si trovava anzi la conferma delle dominanti idee superstiziose, fanatiche, mistiche, e religiose, cercavansi tanto avidamente quanto i libri de' filosofi della Grecia, e studiavansi con pari zelo. Nessun sospettava che fossero una impostura di alcuni furbi. Proclo fu dei più ardenti a raccogliere que' libri apocrifi, e l'autorità che la sua filosofia ed erudizione gli concedeano fra suoi coetanei contribuì moltissimo a farli creder autentici. I Greci conosceàn di nome la dottrina di Zoroastro, fin dai tempi che Alessandro Magno conquistò l'Asia; e quella dottrina facea pur parte essenziale delle modificazioni della filosofia orientale, conosciute coi nomi di gnosticismo, manicheismo, e cabalismo. Avevasi una im-

perfetta notizia storica de' libri sacri di Zoroastro, che dicevasi trovarsi presso l'ordine de' Magi in Asia. Non è dunque a maravigliarsi se si attribuirono libri a quel Persiano, onde soddisfare alla curiosità, e se la soverchieria venne ritenuta per una verità.

Il manuale delle dottrine di Zoroastro e de' platonici scritto da Pletone ha per base un libro apocrifo di Zoroastro, del quale non abbiamo oggi più che un frammento, che contiene brevi dommi sopra gli Iddj, la Provvidenza, l'universo, e l'uomo, non che alcune massime morali, o meglio ascetiche. I.° Giove è il re degli Iddj, il padrone dell'universo, il padre di tutte le altre divinità, e il creatore di tutto ciò che esiste. Il suo figlio primogenito, generato senza il concorso di una madre, è il secondo Dio, ossia Nettuno. Egli è la seconda persona nell'amministrazione dell'universo, ed è il creatore del nostro cielo. Giove impiega sotto i suoi ordini i suoi fratelli, che parimenti non ebbero madre, e gli Dii dell'Olimpo e del Tartaro, che primi

gli nacquero da sua moglie Giunone, e gli altri dalla Materia. Dentro il cielo ei produsse la specie degli Astri celesti, e quella de' Demoni terrestri, che più si avvicinano alla natura dell' uomo. Al Sole, suo figlio primogenito, affida il governo del cielo, e la produzione dei mortali. Il Sole divide quest' ultima occupazione con Saturno; re dei Titani e degli Dii del Tartaro. 2.° Gli Dii vegliano sugli affari degli uomini, sì da se medesimi, sì per mezzo de' lor servitori, e in virtù della suprema legge di Giove. Son essi gli autori di tutti i beni che gli uomini hanno, e non producono verun dei mali che li affliggono. Fanno nel mondo quanto può farvisi di meglio, a norma di un Destino immutabile ed inevitabile, che dipende da Giove. 3.° L'universo è eterno insieme alla seconda e terza classe degli Iddj prodotti da Giove: componesi di una quantità di cose individuali, e non finirà mai. Essendo il Creatore del mondo il migliore di tutti gli esseri, egli ha tutto prodotto per il meglio, e non vi è perfezione ch' egli

non abbia impressa sull' opera sua. L' universo sarà sempre invariabile nella sua forma. 4.° Le anime umane sono affini agli Iddj; vivono eternamente nel cielo; ma di tanto in tanto gli Dii le mandano in un corpo mortale, onde operino in conformità sua, conservino l' armonia dell' universo, e mescendo, nella umanità, il mortal col divino, pongano per tal modo il mondo in armonia con se medesimo e con gli Dij. Attesa l' affinità della umana natura con quella della Divinità, l' esistenza dell' uomo ha per iscopo il ben morale, ossia la virtù. La felicità vera degli uomini sta nella parte loro immortale, che è la più nobile, secondo la volontà degli Iddj. 5.° L' uom saggio che vuol vivere conformemente alla sua destinazione non dee prender per guida il suo proprio istinto, ma bisogna che si lasci dirigere dallo Spirito del mondo, che move e regge il cielo sopra di noi, il Sole, Saturno, ed i Genii di tutte le altre cose. Que' Genii rimangono fedeli alla natura loro, e non si mischiano con altra specie straniera,

Le anime degli animali, rette dai Genii divini superiori, non degenerano dalla loro natura, non già in virtù di un proprio impulso, ma perchè debbono ubbidire ad una determinazione celeste. Perciò nel produrre i lor simili esse comportansi con più giustezza ed armonia che gli uomini. Questi non ascoltano spesso che i Genj loro, e le loro opinioni, che vanno soggette ad errori ed a colpe: e ciò è cagione che manchino più volte rispetto a molte cose, e sopra tutto rispetto alla generazione, perchè invece di ubbidir la natura seguono l'opinion loro, ovvero operano per curiosità, in senso inverso della natura, e quindi commettono azioni ben più vergognose che gli animali, i quali non rendonsi mai colpevoli di tali eccessi; e se accade talora che qualche animale si unisca a specie straniera, questa almeno gli è analoga ed affine.

Dopo codesti dommi seguono ancora diverse massime relative alla maniera con che le pene legali debbono limitar l'adulterio, e le turpi libidini. Ma qui il

testo è siffattamente alterato e pien di lacune, che mal potrebbesi indovinarne il senso. Puossi però non iscorgere in questo frammento un nuovo platonico, che unisce i ragionamenti della sua setta con le opinioni mitologiche ed astrologiche, e le idee attribuite a Zoroastro? Le asserzioni caratteristiche della filosofia del sapiente persiano vi sono però infinitamente alterate.

Gli oracoli de' Magi, che Pletone e Psello commentarono, si accostano assai più alla vera dottrina di Zoroastro. L'immagine della divinità rappresentata come sorgente della luce, quello dell' anima che è una essenza splendida emanata dalla luce divina, e quella dell' oscurità che è il principio del male: l' opinione che l' anima, quando non perdesi nel fango della materia, debba tornare al soggiorno della luce: i precetti morali basati su questi assiomi: tutte siffatte idee richiamano almeno assai fedelmente quelle di Zoroastro. Ma l' opera è tuttavia troppo leggiere per fissar l' attenzione, e sol vi si impara da qual fonte Pletone ha preso

i dommi di Zoroastro, che formano la base del suo manuale della filosofia religiosa di Zoroastro e de' platonici.

Il suo libricciuolo *De quatuor virtutibus* contiene in certo modo una tavola genealogica ed una descrizione delle virtù. Pletone deffinisce la virtù: facoltà di divenir buono imitando Dio, per quanto questa imitazione è possibile all' uomo. Ne distingue quattro cardinali, e sono la sapienza, la giustizia, la fortezza, e la temperanza. Ognuno di questi generi contiene tre specie, cosicchè Pletone ammette in tutto dodici virtù: la pietà, la sapienza naturale, e l' abilità di dare un giudizio esatto; la santità, la sapienza civile, e la beneficenza; la compiacenza, la magnanimità, e la dolcezza; finalmente la temperanza, la liberalità, e la gentilezza.

Io debbo pur riferire alcune vicende letterarie spettanti a Pletone ed al suo avversario Giorgio da Trebisonda, perchè appartengono alla storia della loro disputa sulla preminenza del platonismo, e dell' aristotelismo, nella quale Bessarione tenne in certo modo le parti di

giudice, benchè inclinasse un cotal poco a favor di Pletone. Non si può mettere in dubbio che Pletone non abbia di troppo avvilito Aristotele nella sua opera sulla differenza dei due sistemi. Gli aristotelici, e Giorgio da Trebisonda che era con essi, avean dunque ragione di essere sdegnati contro di lui. Ond'è, che oltre il libro di Giorgio uscirono molte confutazioni di Teodoro Gaza, di Genadio Giorgio Scolari, ec., nelle quali Pletone era trattato senza riguardo veruno, e in cui Platone ebbe gli stessi oltraggi, che egli avea fatto ad Aristotele, secondo l'opinione degli apologisti di questo. Michele Apostoli rispose a Teodoro Gaza, sul quale non meno che sopra Aristotele riversò ampiamente quelle invettive, che non erano state risparmiate nè a Platone, nè a Pletone. Il cardinale Bessarione scrisse all'Apostoli che non conveniva opporre ai nemici ingiurie, ma ragioni e prove. Egli stesso scrisse contro il suo maestro Pletone un trattato, nel quale difese l'idea che Aristotele dava della sostanza. Andronico Cal-

listo rispose pure ad Apostoli, il qual fu costretto di ritrattarsi. Pletone si difese con molta amarezza contro Gennadio, cui rinfacciò la più crassa ignoranza. Al tempo stesso simulò di disprezzare Aristotele con non minor passione e parzialità, onde all'incontro sollevar sino al cielo Platone e la sua filosofia. Questo libro esiste manoscritto in molte grandi biblioteche, e l'Allacci volle pubblicarlo: ma sino ad ora non fu posto in luce (1).

(1) L'Allacci ha dato estese notizie sulle altre opere stampate o inedite di Pletone e di Giorgio da Trebisonda. Quest'ultimo tradusse anche in latino gli scritti di molti Padri greci della Chiesa, e tra gli altri Eusebio *De praeparatione evangelica*, e varj libri d'Aristotele. La sua traduzione de' libri *De legibus* di Platone non fu stampata. Egli la intraprese per ordine di Papa Niccolò V, e dedicolla al senato di Venezia. Rispetto alla disputa sulla preminenza dell'aristotelismo e del platonismo veggasi la dotta memoria inserita nelle Memorie dell'Accademia delle Iscrizioni. T. 2. Boivin, che ne è l'autore, riporta una lettera in data del 5 Giugno 1462 diretta ad Andronico Callisto, dove Nicola Secondino vanta di molto l'opera di codesto Andronico contro Apostoli e Teodoro Gaza, e vi manifesta pure lo sdegno che in lui destarono le calunnie ed invettive dell'Apostoli. Boivin cita pure due lettere di Bessarione ad Andronico Callisto, e due altre all'Apostoli, le quali tutte riguardano quella disputa.

Oltre al trattato di Pletone *De differentia platonicae atque aristotelicae philosophiae*, l'altro nel quale espose una teologia fondata sui dommi di Zoroastro e di Platone, produsse una sensazione vivissima. Gli Dei, che ivi sono indicati, ritengono gli antichi loro nomi greci, e le favole che ne avean dette i poeti vi si trovano conservate, salve le poche modificazioni rese necessarie per porle d'accordo col complesso della dottrina. A ciò tien dietro una morale tratta da quella di que' due sapienti, e da quella degli stoici. Pletone vi aggiunse la descrizione del governo di Sparta, come un capo d'opera politico degno di imitazione: ciò servì tuttavia a raddolcire la troppo austera e dura educazione dei cittadini, e anche ad introdurre alcune istituzioni prese dalla Repubblica di Platone. Più avanti trovasi la filosofia della natura trattata in gran parte sulle tracce

---

Di codesti scrittori, non che della disputa summentovata, veggansi più esatte e distinte notizie in Tiraboschi, *Storia della Lett. Ital.* T. VI. (*Il Trad.*)

d'Aristotele. L'opera termina con diverse notizie sopra le antichità greche, e con le regole di dietetica. Pare che fosse destinata a servire di manuale per lo studio della parte pratica della filosofia, giusta le idee di Pletone stesso. Appena fu pubblicata che un general grido si alzò contr'essa, accusandosene l'autore di avere abjurato il cristianesimo, e di voler di nuovo introdurre la religione pagana. Tra' suoi più furiosi avversarj si distinguono Giorgio da Trebisonda, e Gennadio Giorgio Scolari. L'Allacci riporta un passo della prima *Comparatio Platonis et Aristotelis*, nel quale Giorgio combatte nel modo più virulento contro l'irreligione di Pletone, chiamandolo nuovo Maometto, che sarà funesto alla Chiesa cattolica, quanto il vero Maometto le fu più fatale di Platone. Lo dipinge come un platonico sì zelante, che altro non crede fuor di ciò che Platone insegna intorno agli Iddj e ai Demoni, all'anima ed ai sagrifici: dice aver Pletone sostenuto nel concilio di Firenze che il mondo intero abbraccerebbe ben

presto una sola religione, e che avendole egli, Giorgio, interrogato se questa sarebbe la cristiana o la mussulmana, Pletone rispose: nessuna delle due, ma bensì un culto che non differirà dal paganesimo. Per maggiormente provare l'incredulità del suo avversario, Giorgio cita in testimonj molti Greci venuti dal Peloponeso, cui Pletone avea detto poco prima della sua morte, che l'autorità di Cristo e quella di Maometto non tarderebbero a crollare, e che la luce della verità spanderebbe fra poco i suoi raggi su tutte le regioni della terra. Ho anche visto e letto (seguita Giorgio) le preghiere ch'ei dirige al Sole, da lui riverito come Creatore dell'universo; e si celava il divin culto ch'ei gli rendeva, che gli stessi dotti avrebbero durata molta fatica a scoprire i suoi veri sentimenti. L'opera di Pletone vide la luce dopo la morte dell'Autore. Demetrio Paleologo ne fece un presente a Gennadio patriarca di Costantinopoli, per giudizio del quale fu, come dissi, pubblicamente abbruciata.

Pletone malcontento del cristianesimo prediligeva assai la religion de' pagani, cui dava una interpretazione filosofica, facendola armonizzare con la filosofia religiosa di Platone e di Zoroastro. È questo un fatto che non puossi mettere in dubbio, poi che molti testimonj concorrono ad assicurarlo; ma forse accusavasi a torto Pletone di avere scritto il suo libro con l'intenzione di provocare l'abolizione del cristianesimo, e ristabilire la religione de' gentili. L'Allacci nol difende abbastanza limitandosi a dire che i fatti allegati a carico di Pletone da' suoi avversarj non conducono alle conchiusioni che se ne trassero; ma non provano però ch' ei fosse sinceramente aderente per convinzione alla Chiesa cristiana. Il suo trattato *De legibus* pare nondimeno direttamente opposto ad essa, quand' anche i suoi inni al Sole non facessero congetturare ch' egli credesse alla Divinità dell' astro del giorno, e quando eziandio l' opinion sua che la religion pagana trionferebbe fra poco del cristianesimo e dell' islamismo non indicasse

già ch' egli realmente cercava un progetto di riforma (1).

---

(1) Anche il sig. Boivin trova esser difficile di non sospettar Pletone assai poco disposto in favore del cristianesimo. L' opera di lui non si conobbe che dopo la sua morte, e Demetrio Paleologo la tenne celata fino a quell' epoca. Noi possiam giudicarne da una lettera di Gennadio a Giovanni Esarca, e dal seguente passo che l'Allacci ha preso dall' opera di Giorgio da Trabisonda: *Liber quem (de legibus) composuit (Pletho) . . . . nè pubblicè legeretur et multis officeret à Peloponnesi principe Demetrio, sicut fertur, ereptus celatusque est. Quare nisi diligenter ab iis qui similibus rebus præsunt, quæsitus igni tradatur: scio quid dico, et ratio enim et præterita, quæ acciderunt, non contemnendam furore mihi divinationem attulerunt; major clades generi humano futura est, quam Machumetus invexit. Non credunt primates, pontifices negligunt, et qui apud eos plurimum possunt irrident.* Non ostante l' odio che portava a Pletone, Giorgio da Trabisonda aveva però molta stima del suo ingegno come scrittore, perchè dice di lui; *quidam in Peloponeso vir, Platonis et eloquentia et scientia et pietate alumnus, Pletho agnominatus, scripsit exquisitissimè, eloquentissimèque nova quædam instituta vivendi, in quibus multa etiam adversus pietatem catholicam evomuisse creditur . . . Vidi, vidi ego, vidi et legi preces in Solem ejus, quibus sicut creatorem Totius hymnis extollit atque adorat, tantâ verborum elegantiâ, compositionis suavitate, numeri sonoritate, schematum rebus accomodata dignitate distinctis, ut nihil addi posse videatur, sententiis autem iam cautè divinos Solis honores efferentes, ut ne doctissimi quidem . . . animadvertere*

Cap. VII.

Marsilio Ficino, e sua Pneumatologia.

Marsilio Ficino sostenuto dalla protezione e liberalità de' Medici contribuì assai più efficacemente di Pletone e di Bessarione a propagare il sistema di Platone in Italia. Ho già fatto conoscere le circostanze principali della sua vita, gli eminenti servizj ch'ei rese alla scienza traducendo e commentando le opere di Platone, di Plotino, di altri nuovi platonici, e finalmente i suoi vincoli, propriamente parlando platonici, con Cosimo de' Medici, e con varj dotti del suo tempo, che unironsi a lui per istituire un' accademia platonica. Quì dunque non farò che caratterizzare la particolar sua filosofia. In quattro classi puonno divi-

---

possint. Quales ergo putamus libros esse illos, in quibus scribendis totam aetatem consumpserat; ad quos ad totum animum, totam curam, omnem operam, studium, diligentiam suam transtulerat? — Pletone giunse quasi ai cent' anni di vita.

dersi le opere di lui: la prima comprende i suoi trattati di medicina: la seconda le traduzioni latine di opere greche: la terza i suoi libri di teologia; e la quarta i suoi scritti sopra differenti oggetti della filosofia, nella esposizione de' quali non lascia giammai l' occasione di manifestarsi platonico. A questa classe debbono pure applicarsi molte sue lettere, alcuni discorsi, e qualche trattatello, in cui si trovano idee filosofiche, e principalmente riflessioni morali (1).

---

(1) La migliore edizione delle opere di Ficino è quella di Parigi del 1641 in fol. Le cose filosofiche ivi contenute sono: *Theologia platonica, de immortalitate animorum, et aeterna felicitate, libr. XVIII. — De creatione rerum. — De vita, libri III, quorum primus de studiosorum sanitate tuenda, secondus de vita producenda, tertius de vita cælitus comparanda tractat. — Quod necessarium est ad vitam securitas tranquillitasque animi. — Epistolarum libri XII.—De sole. — De lumine. — De voluptate.* Il secondo volume contiene le traduzioni latine delle opere di Platone, e di Plotino, che provano quanto il Ficino contribuisse potentemente a diffondere i libri de' nuovi platonici: *Dionysii Areopagitæ translatio una cum argumentis. — In Platonem epitome. — In Plotini Enneades argumenta. — Expositio Prisciani et Marsilii in Theophrastum de sensu ac phantasia et intellectu. — Mercurii Trismegisti Poemander,*

Il più importante de' suoi libri filosofici è intitolato: *Theologia platonica; De immortalitate videlicet animorum, ac æterna felicitate, libri XVIII;* esso è dedicato a Lorenzo de' Medici. Ivi, come in ogni altra produzione del Ficino, scorgesi tutto il carattere di ciò che allora chiamavasi platonismo. Diffatto, invece della filosofia che Platone ha esposta nei suoi dialoghi, vi si trova un miscuglio di dommi presi dal filosofo d'Atene, dai nuovi platonici, e segnatamente da Plotino e suoi discepoli, dai gnostici e dai cabalistici, e finalmente dalla dottrina del cristianesimo creata dai Padri platonici della Chiesa. La principale idea che regna in tutta la filosofia del Ficino, e ch'egli usava per conciliarla con la religione cristiana, si è, che l'anima del-

---

item Asclepius de voluntate Dei. — Athenagoras de ressurectione. — Iamblichus de mysteriis Ægyptiorum — Proclus in Alcibiadem Platonis: idem de sacrificio et magia. — Porphyrius de causis ad intelligibilia nos ducentibus: Idem de animi ascensu et descensu. — Psellus de dœmonibus — Alcinous de doctrina Platonis. — Speusippus de deffinit. Platonis — Xenocrates de morte — Pytagoræ aurea verba et symbola.

l' uomo emana dalla Divinità, ed è destinata a riunirsi a Dio, pur che sappia staccarsi dai legami della materia, e resistere ai seducenti piaceri del corpo. Ma Ficino degenerò questa idea, tanto presa teoricamente come praticamente, in uno stravagante misticismo, il quale per ciò solo ha sembianza di filosofia, che deriva realmente da speculazioni filosofiche, ed offre meno eccentricità, a cagione dell' ingegno più quieto, e della meno attiva immaginazione di Ficino. Nel trattato dell'immortalità dell' anima sopracitato, comincia per istabilire con Platone che esiste tra l'anima e la Divinità quello stesso rapporto che è tra l'occhio e la luce del sole: che l'anima non può nulla conoscere senza la luce divina, e che ricevendo ella tutto Dio da, dee parimenti riferir tutto a Dio. Quando adunque noi vogliamo ragionare sul destino morale dell' uomo, o sui principj della natura, bisogna prima di tutto che in certo modo illuminiamo l'anima nostra, onde renderla atta a ricevere in se più pura la divina luce, e potere col soc-

corso di quella riconoscere il principio di tutti i principj. Non solo Platone consigliò di così fare, ma ne diede l'esempio egli stesso; onde a buon diritto i popoli lo chiamano il *divino* Platone, e danno il nome di *teologia* per eccellenza alla dottrina di lui, perchè in ultima analisi tutto ivi si riferisce alla contemplazione ed adorazione di Dio. Platone considerando l'anima come uno specchio che riflette l'immagine della Divinità, tentava conoscerne la natura, tentando conoscere quella di Dio stesso. Due sommi vantaggi offre adunque lo studio profondo della sua filosofia, e sono ch' essa conduce ad adorar Dio, ed a conoscer l'essenza divina dell' anima, condizioni su cui posano la sapienza e la felicità dell' uomo. Ed essendo precipuo scopo del Ficino quello di dimostrare codesta doppia tendenza del platonismo stimò opportuno di dare all' opera sua i due titoli di *Theologia platonica*, e *De immortalitate animorum*.

Ecco ora l'andamento generalmente tenuto dal Ficino. Gli uomini condureb-

bero una vita molto più infelice degli animali, a cagione della inquieta natura dell'ingegno, della debolezza del corpo, e de' moltiplici loro bisogni, se la natura non avesse ristretto la loro esistenza in que' medesimi limiti della vita terrestre, in cui ristrinse l' esistenza degli animali. Ma siccome l' uomo per mezzo della adorazione di Dio si avvicina più di tutte le altre creature alla Divinità, fonte d' ogni bene, così è impossibile ch' ei sia la creatura più infelice di tutte. Tuttavia non può egli esser felice se non dopo la morte del corpo: onde sembra derivare necessariamente che l'anima, sciolta una volta dal carcer suo, gioirà della vista di una luce novella. Ora, siccome l' anima dell' uomo non vede la propria luce giammai, sin ch'ella è avvolta nelle tenebre della sua prigione corporea, e questa circostanza la mette spesse volte in dubbio della sua felicità, così altro miglior mezzo non le rimane per far ritorno alla sua celeste dimora, che quello di frangere le catene della materia, e prendendo Dio per guida, volare nelle

regioni eteree, dove potrà conoscere l'eccellenza della sua natura. Per insegnare come lo spirito umano giunga a rompere i vincoli della mortalità, a conoscere la propria immortalità, ed a conseguire la felicità, Ficino cerca di provare che oltre il principio materiale del mondo fisico, sopra cui gli atomisti e la setta cirenaica spiegavano l'universo, esiste ancora un certo potere attivo, simile a quello che ammettevano i cinici, gli stoici, e più altre sette filosofiche della antichità. Ma debb' esservi, al di sopra della qualità, che è sottoposta alla stessa divisibilità della materia, una forma più nobile e di un ordine superiore, che, sebben suscettibile di qualche cangiamento, non si presta però alla divisibilità materiale. In questa forma gli antichi teologi ponevano la sede della essenza ragionevole dell' anima. Oltre a ciò, esiste ancora una natura spirituale ed angelica, indivisibile, immutabile, e di cui tanto Anassagora che Ermotimo sembra che avessero già cognizione. L'occhio di codesta spirituale ed angelica natura, che

cerca ed abbraccia la luce della verità, fissa il divin sole, verso cui Platone insegnava che l'anima purificata dee volger lo sguardo. Quando noi siamo giunti a questa altezza di contemplazione, possiamo paragonare insieme i cinque gradi di tutte le cose, la massa corporea o materiale, il poter attivo o la qualità, l'anima ragionevole, l'Angelo, e la Divinità. Siccome le anime ragionevoli occupano il mezzo di questa scala, pare che costituiscano esse il nodo della intera natura, che reggano le qualità ed i corpi, e che si riuniscano con gli Angeli e con la Divinità. Quindi resulta che sono immortali e indistruggibili, perocchè uniscono insieme gli anelli di tutte le cose esistenti; che sono le sostanze più nobili, perchè presiedono alla macchina dell' universo; e che son gli enti più felici, perchè si riuniscono alla Divinità. Per dimostrar quindi che la nostr'anima si trova realmente in tale rapporto, Ficino allega dapprima i ragionamenti popolari, indi le particolari argomentazioni, poscia i segni distinti, e finalmente

la soluzione delle obbiezioni, e de' dubbj, che si alzano contro questa idea.

Questo generale prospetto dell' andamento di Ficino annunzia sin d' ora, che egli fondava l' esistenza di Dio, la sua essenza, quella dell' anima, e i rapporti di questa tanto con la materia che con la Divinità, sulla supposizione di una certa scala degli enti. La prima cosa ch' egli ebbe a fare fu dunque di spiegar più ampiamente questa scala, e di provarne la esistenza. Ei parte perciò dal principio che la materia, ossia il corpo, com' egli si esprime sempre, è, per natura propria, inattiva, e cerca di provarlo con ragioni tratte dalla essenza della materia stessa. La materia, dic' egli, è puramente passiva, perchè l' attività d' una sostanza qualunque esige tre condizioni: 1.° che abbia in se un principio di azione; 2.° che possa dimostrare sostanzialmente questo principio; 3.° che penetri facilmente la cosa passiva, e la congiunga al la sua attività. Ma la materia oppone un ostacolo a tali condizioni dell' attività. Componendosi

essa di una pluralità indeterminabile di parti, non può congiungersi con la forza attiva, anzi quanto più voluminoso è il corpo, tanto meno è atto al moto, per la ragione appunto che la forza attiva che agisce sopra lui si trova più dispersa; ma se questa dispersione è già avvenuta nella forza agente esteriore, non debbe esistere anche in lui, perchè la divisibilità infinita della materia si oppone alla unione della forza nel suo interno. Il corpo adunque non solo deve non contenere in se verun principio di azione, ma invece avere tre qualità opposte alle condizioni dell' attività, e in virtù delle quali resiste alla impressione di essa attività, la disperde, e l' indebolisce a proporzione della sua massa. Convien dunque che superiormente ai corpi vi abbia una forza che comunichi loro l' attività: ed essendo questa forza opposta alla natura corporea, convien che essa sia pure incorporea. Ficino, per conchiuder da ciò l' immaterialità, allega la differenza relativa che esiste fra gli elementi, sotto il rapporto dell' atti-

vità loro. Di tutti gli elementi, il fuoco è quello che ha maggiore attività: una scintilla consumerebbe tutta la terra, se non venisse a mancarle la materia: ma il fuoco è pur quello, fra gli elementi, che più si accosta alla natura immateriale. Ora, se il corpo tanto più diventa suscettibile di attività quanto più si avvicina alla immaterialità, si dee necessariamente conchiuderne che il principio di attività del mondo fisico è incorporeo esso pure. Se ne è ancora convinto quando si rifletta, che, essendo Dio il primiero ente della natura, quello che agisce su tutti mentre nessuno agisce sopra di lui, così la materia, ossia l'ente ultimo della natura, dee soffrire l'azione di tutti gli altri, e non agir essa sopra nessuno, perchè al di sotto di lei non vi ha nulla che possa subirne l'azione. In conseguenza il principio che agisce sulla materia è immateriale. La Divinità, come unità suprema ed infinita, ha un principio di attività infinita; la pluralità infinita non ne ha, ma ha un poter passivo infinito, e la materia è una pluralità infinita perchè è divisibile all'infinito.

Quando adunque pare che i corpi agiscano, nol fanno per la lor massa, come hanno creduto gli atomisti e la setta cirenaica, ma per una forza che è loro inerente, e che è quella che ne determina la qualità intensiva ed estensiva, per conseguenza anche la forma; onde può dirsi che sia ella stessa la qualità o la forma del mondo fisico. Malgrado tutte le differenze della qualità o della forma de' corpi, la materia che ne costituisce la base resta sempre la stessa; questa dunque non può provenire da quella. Ma la forma si comunica alla materia, come qualità solamente e non come quantità, onde viene che gli effetti delle cause naturali sono spesso più analoghi e simili alle stesse cause per la qualità che per la quantità. La quantità risulta da dimensioni essenzialmente proprie alla materia: quanto è più considerevole, tanto più la forza della forma diminuisce, o si comunica meno qualità alla materia: locchè non accaderebbe se la determinazione della quantità de' corpi dipendesse anch' essa dalla forma, perchè

in tal caso l' effetto della forza sulla materia sarebbe intensivamente, ed estensivamente uguale. L' espressione di qualità essendo identica con quella di forma, potrebbesi cadere in errore, e malgrado gli argomenti precedenti considerare la qualità come una cosa corporea. Ficino pertanto si dà pur cura di mostrare che le qualità non sono nullamente materiali. Due corpi non possono occupare uno stesso luogo nello stesso tempo, ma bensì molte qualità si riuniscono nello stesso spazio. Nella materia del miele trovansi tre qualità: color giallo, sapor zuccherino, e odore particolare, le quali trovansi costantantemene insieme in tutti i luoghi. Oltr' a ciò, tutti i corpi sono estesi: ma pare che tali non sieno le qualità, secondo la loro essenziale natura: perchè se avessero estensione, tutte le avrebbero, eppure il punto, il numero, l' armonia, e le forze non sono estese: altronde, la forza delle qualità sarebbe allora in ragion diretta della loro estensione, quand' anzi questa circostanza le affievolisce di molto. Dunque la qualità

immateriale è in certo modo indivisibile per se medesima; e diventa divisa nella quantità della materia, giacchè la divisione non può altrove fondarsi che sulla quantità, e riferirsi a lei sola. Tuttavia la qualità conserva il carattere proprio della sua natura indivisibile anche allora che trovasi congiunta al corpo. Secondo l' opinion de' platonici, il bianco, che sta in ogni parte di un corpo, non può, a parlar propriamente, esser chiamato parte della bianchezza di tutto quel corpo, ma bisogna dirlo bianco della parte, e non parte del bianco.

Egli è impossibile che il potere attivo, che comunica la qualità alla materia, sia il principio finale. La qualità, come forma della materia, è semplice, attiva, ed agente; quindi i fisici le danno il nome di *actus*. Per essa la materia si forma entro la materia; ma, combinata con questa, di semplice che era diventa divisibile ed impura, di attiva passiva, di agente inerte. La forma quindi della natura non è forma pura, vera e perfetta; dunque non può essere la forma prima:

1.° perchè non è forma sola, e la materia la corrompe; 2.° perchè non è nemmeno forma vera, attesocchè la mente umana conosce nei diversi gradi di perfezione che essa discopre tanto in se, quanto fuori di se, una forma più vera, in comparazione della quale la precedente appar viziosa; 3.° finalmente perchè non è forma perfetta: perocchè la sola forma del genere supremo delle cose può contenere le perfezioni di tutte le altre forme; ma la natura non è quella che costituisce il genere supremo delle cose. La forma della natura aderisce alla materia, ed è soggetta alla sua divisibilità; ma la forma perfetta debbe esistere per se medesima, e indipendentemente da tutte le cose. La forma della natura non esiste nemmeno per se medesima; dunque suppone un più alto e più perfetto principio, da cui prende origine. Donde provien dunque la forma della natura? Non può la natura imprimersela da se stessa, come Ficino il di mostra con una nojosa prolissità, nè può riceverla da un' altra forma simile. Dee dun-

que codesta forma aver per causa una terza essenza, che, a parlar propriamente, merita il nome di forma, perchè non osservasi in lei veruna delle imperfezioni della forma male a proposito chiamata quella della natura. A tale essenza dà Ficino il nome distintivo di anima ragionevole, la quale è accompagnata nell'uomo dall'anima irragionevole, ossia dal potere di azione, come il corpo dalla sua ombra. I platonici vedevano in essa la forma vera ed immortale, perchè non può dividersi, e non ha parti in cui la forza si disperda e diminuisca di identità, perchè non trovasi congiunta a verun soggetto, la separazione del quale la annienterebbe; perchè non è unita ad un'altra forma opposta che la alteri; e finalmente perchè essendo una sostanza semplice ed indivisibile, nessuna condizione di luogo, di tempo, e di moto può circoscriverla. L'anima ragionevole non è nè assolutamente immobile, nè assolutamente mobile. Non è assolutamente immobile, perchè derivano da lei tutte le qualità che si comunicano alla

materia, e che hanno una attività non interrotta; ma è causa, perchè non può agire fuorchè giusta la sua propria natura, dee sempre esprimere qualche cosa della natura dell'effetto, ed essere in certa guisa una immagine di questa natura. Se fosse assolutamente immobile, la qualità che ne emana conserverebbe una natura immobile, laddove si osserva il contrario nel mondo fisico. Ma nemmeno è assolutamente mobile; se il fosse, bisognerebbe ch' ella facesse parte delle qualità corporee, su cui peraltro non si potrebbe fissar lo sguardo come se fossero cause finali. Inoltre, il principio causale supremo non distinguerebbesi dal suo effetto per una maggior perfezione, se avesse, com' esso, una attività suscettibile di cangiamento senza interruzione. L' anima ragionevole adunque in parte è immobile, e in parte è mobile. Contenendo essa, al pari di tutte le altre forze o qualità, i tre principj costituenti, essenza, potere, ed attività, può essere immobile quanto alla sua sostanza, mobile quanto alla sua attività, perchè l'at-

tività senza moto è impossibile, e mobile ed immobile al tempo stesso quanto al poter suo. In tal modo Ficino giunse a concepire un principio superiore alla forma corporea, l' anima ragionevole. Se ne riscontra l' immobilità nella stabile volontà e memoria, ciò che oggi si direbbe nella coscienza della identità di persona. La mobilità o variabilità dell'anima provasi dalla sua attività, perchè essa non pensa tutto in una volta, ma i suoi pensieri si succedono l' un l' altro, e perchè la nutrizione, non che l' ingrandimento e perfezionamento del corpo, esigon tempo. Il poter naturale di lei mostrasi dunque immobile, poi che la forza dell' anima, generalmente, è sempre la stessa e non ha interruzioni, ma il potere acquistato è variabile, perchè passa dalla semplice possibilità alla realità, dalla realità all' abitudine, e *viceversa*.

Nondimeno Ficino ci spinge anche più in alto. Egli osserva che codesta forma non può essere il principio dell' universo intero. L' attività che termina completa-

mente in un momento l' opera sua, è senza dubbio più perfetta di quella che ha bisogno di tempo per compierla. La vita, che tutta intera nel tempo stesso, forma unità con se medesima, è più vivente di quella che si prolunga per una serie di momenti diversi, e che fino a certo punto è separata da se stessa, giusta la successione delle azioni e delle affezioni intrinseche. Vi deve essere dunque, al disopra di questa forza, la cui attività estrinseca è annessa alla condizione del tempo, e la cui vita, o attività intrinseca si disperde e in certo modo dileguasi, una forza più elevata e più nobile, l' attività della quale sia stabile e indipendente dal tempo, e la cui vita intera esista sempre tutta in una volta. (1) Ma la cosa più perfetta pre-

(1) *Perfectior est operatio stabilis, quæ uno momento perfectissime suum opus absolvit, quam quæ indiget tempore. Integrior est vita quæ sola simul est unita secum, a se ipsa non distans, quam quæ per diversa momenta porrecta secundum actus affectusque intrinsecos a semetipsa distrahitur. Igitur super hanc formam, cujus operatio extriuseca vagatur per tempora, cuius vita, idest intrinseca operatio quasi*

cede sempre quella che lo è meno, e questa è meno perfetta soltanto comparativamente alla prima. Ciò che si move passa dalla possibilità del moto e del riposo alla realità del moto, e finisce pure a trovare un termine del suo moto, come se cotal cosa non bastasse a se medesima, ma avesse bisogno di ciò verso cui si dirige il suo moto. Fa mestieri pertanto che superiormente a ciò che passa dal riposo al moto reale vi abbia qualche cosa, che sia una realità compiuta, e sempre durevole. Bisogno e imperfezione suppongono sempre l'esistenza di una cosa che non abbia bisogno di nulla, che sia già perfetta, e che non si mova, tanto più massimamente che la cosa mossa si move in virtù di una tendenza verso la perfezione, e non potrebbe venir perfezionata altrimenti che conseguendo una natura migliore e più nobile, come pure convien ch'ella arrivi alla cosa verso cui si dirige, non per

quodam fluxu dispergitur, ponenda est alia quaedam forma sublimior, cujus operatio stabilis sit, cujus vita tota simul unita.

il moto, ma dopo il moto, e che non si perfezioni da se, perocchè allora non avrebbe bisogno di subire verun cangiamento, ma che riceva il suo perfezionamento da un'altra cosa più perfetta. Diffatto ciò che per sua natura non ha uno scopo deve acquistarne uno da una natura superiore: ed una cosa mobile non ha scopo in se medesima, perchè non ha pur fondamento in se. Se una cosa simile costituisce il principio dell' universo, siccome tutto sarebbe operato dalla sua attività suscettibile di mutazioni, non vi sarebbe nelle cose natura necessaria e simile a se medesima. Ma una certa natura necessaria e simile a se medesima è tanto indispensabile nelle cose, che nemmeno il moto può esserne privo. Se una cosa che è dal moto condotta ora in una maniera ora nell'altra non simigliasse se stessa per qualche tempo, quanto alla sua sostanza, non sarebbe cangiata a poco a poco nè nelle sue affezioni nè in se medesima, ma cesserebbe di esistere tutta intera, e in un istante. Il moto del cielo, intorno allo stesso

centro ed agli stessi poli, e la regolarità del corso degli astri, hanno pure una simiglianza necessaria e fissa. Se pertanto vi ha nelle cose una natura stabile e simile a se medesima, il principio loro non può esser mobile, e ciò che è mobile non è dunque il principio della natura; in conseguenza debbe esistere al di sopra dell' anima ragionevole qualche cosa, in virtù della quale l' anima, che di sua natura è indifferente quanto al conoscere o non conoscere, perchè passa alternativamente dall' uno all' altro di questi stati, sia determinata a conoscere, cioè sia determinata ad agire; e codesta cosa debb' essere una intelligenza che conosce senza interruzione. Più: ciò che presenta una certa disposizione, soltanto per una parte, deve tale disposizione ad una cosa che la possiede in tutta la sua essenza. Per esempio, la legna, che in parte è calda, divien calda col fuoco, a tutta l' essenza del quale appartiene il calore; all' incontro ciò che ha una certa disposizione soltanto per una parte, non la possiede da se me-

desima. L'anima ragionevole non è intelligenza, quanto alla sua intera essenza, perchè altre qualità in se racchiude oltre l'intelligenza: dunque l'intelligenza ne forma solo una parte: dunque l'anima stessa fa parte in certo modo d'una intelligenza più alta, che è per propria essenza interamente ed assolutamente intelligenza. Se l'anima avesse da se medesima la sua intelligenza, la sua sostanza conterrebbe la ragione del riparto in lei di essa intelligenza: tutta l'anima dunque sarebbe intelligenza, e intelligenza perfetta; ed ogni anima avrebbe l'intelligenza perchè ne troverebbe la ragione sufficiente in se medesima. E siccome, oltre a ciò, le anime, giustà la lor natura, partecipano del moto del corpo, l'intelligenza sarebbe propria a tutte, anche a quelle degli animali, che spettano alla natura delle anime. Finalmente, se debb'esservi per necessità una natura più attiva al di sopra della natura inerte o mena attiva, e che l'intelligenza non produca nulla fuori di se con la sua semplice propria azione, e

che essa non sia pur padrona della facoltà meccanicamente attiva dell' anima, fa d' uopo che al di sopra di essi vi abbia una intelligenza che produca qualche cosa con la sua sola attività propria, e che domini la facoltà meccanicamente attiva. Essendo l' intelligenza la parte più nobile e il capo dell' anima, e non avendo una esistenza assoluta ed indipendente, ma esistendo soltanto nelle sue relazioni col rimanente della essenza dell' anima, e parimenti non essendo una luce pura, ma trovandosi avvolta nelle tenebre e ne' dubbj, fa d' uopo che l'intelligenza suprema sia una luce libera e indipendente. A questo modo, dice Ficino, s' indovina la sentenza dell' enimma dei Magi: vi è un' essenza che è tutta luce, vi è un' essenza che è tutta tenebre, vi è una essenza media che in parte è luce e in parte tenebre. Nel mondo fisico ogni stella è luce, l' aria è assolutamente buja, e la luna costituisce l' ente medio; nel mondo spirituale, l' intelligenza è piena di luce, l' anima irragionevole ne è priva, e la

ragionevole tiene il luogo di mezzo, avendo parte or positiva or negativa alla luce intellettuale; quella porzione ch'ella ne ha la riceve da Dio, come la notte riceve dal sole la sua porzione di luce; ma essa la riceve in differenti modi e variabilmente. Da ciò nasce che l'Angelo è superiore all'anima; ei riflette la luce del suo sole, assolutamente come ogni stella riflette la sua sulla luna. Ma la più sublime natura confina sempre con l'inferiore negli ultimi gradi della sua essenza, in quel modo che la parte inferiore del fuoco si trova in contatto con la superiore dell'aria. All'egual modo la natura intellettuale, elevata al disopra della corporale, è in contatto con essa, cosichè il corpo più eccellente partecipa dell'anima intellettuale, e l'infinito numero di quelli che il sono meno non ne partecipano. Secondo i platonici, i corpi più nobili sono abitati dai Demoni e dagli uomini; ciò non ostante le intelligenze date a que' corpi non potrebbero essere le più sublimi, perchè in tal caso la natura più inferiore sarebbe

in contatto con l' ultimo grado della superiore, senza gradazione intermedia, locchè è impossibile. Quindi, come al di sotto de' corpi animati vi ha una immensurabile moltitudine di corpi non animati, e investiti di diversi gradi di perfezione, così al di sotto de' corpi animati vi hanno le intelligenze, che non sono unite a corpi. E in questa classe di intelligenze debbon pur esservi infinitamente più gradi diversi, che in quella de' corpi non animati, perchè l' altezza della eternità, nella quale esistono, lo esige, e i rapporti del mondo spirituale superiore col mondo spirituale inferiore, che abita i corpi, la dimostrano.

Trattasi ora di sapere in che consista la natura degli Angeli. Le anime ragionevoli si movon da se, imprimendo il moto ai corpi loro; ma il motore, che il corpo mosso strascina seco non può osservare un ordin fisso ed uniforme di moto, a meno che non sia retto da un altro motore che sia immobile. Siccome il moto del mondo esprime un ordine uniforme e permanente, esso prova pure

che vi debbon essere motori immobili superiori alle anime: e questi sono gli Angeli, l'essenza de' quali consiste, malgrado la propria loro immobilità, a regolare il moto delle anime, e per mezzo delle anime quello degli elementi, onde conservarlo in un ordine fisso ed uniforme. Allega Ficino in favor suo la testimonianza di Zoroastro e de' scrittori ebrei. Aristotele diceva che il principio del moto del mondo è immobile per se medesimo, e Ficino cerca di assimilare questa teoria alla sua.

L'Angelo dunque è immobile, quanto alla sua essenza, al suo potere, ed alla sua attività, perchè gli riman sempre lo stesso potere, sa e vuol sempre, e tutto in una volta, e fa al momento tutto ciò che eseguisce. L'anima, come mobile, passa da un atto all' altro: ha dunque qualche cosa in se, e qualche cosa che non vi si trova: sotto questo aspetto ella rinchiude la pluralità, e può chiamarsi una pluralità mobile. L'Angelo, che va immediatamente innanzi a lei, non può essere una unità immobile, perocchè essa è opposta alla pluralità mobile,

qualità che non potrebbesi attribuire all'Angelo, senza fare che mancasse il mezzo di unirlo con le anime. Se vuolsi dunque ch'ei possa congiungnersi ad esse, convien dargli la pluralità di azione, come carattere che gli è comune con le anime, e chiamarla pluralità immobile. In che può essa consistere la pluralità dell' Angelo? Fa d'uopo ch'ella sia appropriata a un ente intellettuale: esistenza, facoltà di conoscere atto di cognizione, ed una pluralità di oggetti conosciuti per mezzo delle idee. Non essendo l'Angelo assolutamente semplice, ma esprimendo una pluralità, e dovendo l'unità essere superiore alla pluralità, come quella che è la fonte di tutti i numeri, e non ha bisogno di riunione, come lo ha la natura della pluralità, l' Angelo dee necessariamente essere preceduto da un altro ente, che sia, non solo immobile, ma anche assolutamente unico e semplice. Questo ente è Dio, il più potente e il più semplice di tutti gli enti esistenti; perchè la riunione consiste nella semplicità, e la potenza nella unità,

Nessuno oserebbe dire che Dio sia composto di molti, perchè allora ei risulterebbe sempre di una cosa, che sarebbe in qualche modo il soggetto, e di un'altra, che sarebbe in qualche modo la forma. Così costituito più non sarebbe l'ente il più perfetto per tutti i riguardi, perchè una delle sue parti avrebbe meno perfezione del tutto insieme: nè più sarebbe il principio supremo di attività, perchè non agirebbe con tutta la sua essenza ma soltanto con parte di essa; nè sarebbe più il felicissimo di tutti gli enti, perchè non potrebbe godere di se medesimo sotto tutti i rapporti, per la ragione che, come insieme, non potrebbe abbracciarsi in una parte; conoscerebbe in se una cosa che non sarebbe Divinità, perchè il tutto e la parte non sono identici; sarebbe più felice, se fosse per se medesimo tutto quello che in se conosce, se nulla gli mancasse, e se per così dire si trovasse tutto intero pertutto; finalmente, non potrebbe comunicare egli stesso la forma alla parte che in lui formerebbe il soggetto,

perchè egli è un ente assoluto: e l'altra parte che dovrebbe servire di forma non potrebbe ancor meno esistere per se medesima; insomma il Dio composto sarebbe formato da un'altra forma più sublime di lui, e che per conseguenza meriterebbe assai meglio il nome di Dio. Fa d'uopo adunque che la Divinità, superiore agli Angeli, sia un ente immobile e semplice.

Non limitossi Ficino alla semplicità di Dio. Il rapporto degli enti tra loro, e con la Divinità, gli somministrò molte qualità di essa, di cui si valse per caratterizzarne compiutamente la natura. Dio è la verità assoluta, l'assoluta bontà, le quali formano una sola essenza con la sua semplicità, e fuori di lui non vi è più nulla. Ecco in qual modo Ficino giunse a dedurre questa proposizione. L'intelligenza si comporta verso l'anima, come l'occhio dell'uomo verso il suo corpo, essendo essa appunto l'occhio dell'anima. La luce della verità comportasi parimenti verso l'occhio dell'anima, come quella del sole verso

l' occhio del corpo. L' occhio del corpo non è egli la luce, ma una facoltà di percepirla; l' occhio dell' anima, ossia l' intelligenza, non è punto la verità, benchè la riceva in se. Diffatto l' intelligenza tien dietro alla verità, ma spesso è ingannata dall' errore; all' incontro la verità non tende ad altro giammai che a se medesima, e non comporta verun errore. Si faccia conto che l' occhio comprenda l' intero corpo, e tutto il corpo sia occhio, allora l' occhio non altro vedrà che la luce del sole, che già vedeva quand' era ristretto in più angusti confini, ma riceverà maggior copia di luce dal sole: distinguerà i colori de' corpi nella luce, da tutti i lati, ed in un tratto solo, non sarà obbligato di volgersi nè a diritta nè a sinistra, ma tutto abbraccierà in una volta, e senza cambiar di luogo. Nondimeno la luce è cosa diversa dall' occhio: perchè se l' organo della vista è destinato a riceverla non può essere quello che ella è: e la luce non ha bisogno dell' organo della vista, perchè non è necessario che ella abbracci

o riceva se stessa. Supponiamo ora che l' intelligenza invada tutte le altre facoltà dell' anima, e che l' anima intera sia una semplice intelligenza; allora quella semplice e pura intelligenza sarà un Angelo. Conoscerà essa la stessa verità che conosceva l' intelligenza limitata, ma la riceverà più abbondantemente, ne consentirà tutti gli oggetti in una volta, e non uno dopo l' altro. Tuttavia l'intelligenza non è la stessa cosa della verità, ma è fatta per conoscere la verità, dunque ha bisogno di lei; la verità al contrario non ha verun bisogno della intelligenza. Se verità ed intelligenza fossero una cosa stessa, ogni intelligenza non altro conoscerebbe che verità, ed ogni verità sarebbe conosciuta dalla intelligenza; ma l' intelligenza umana è soggetta all' errore, e vi son cose vere, che non hanno intelligenza. Non solo la verità differisce dalla intelligenza, ma altresì le è superiore, perchè questa non può far senza lei, laddove non ha essa bisogno della intelligenza; e perchè l'impero dell' una è più esteso di quello dell' altra,

attesochè trovasi l' intelligenza nelle sole forme, e non appartiene alla materia rozza. Ora, se la verità è superiore alla intelligenza, e se la cosa elevata possiede tutti i vantaggi di quella che lo è meno, anche la verità può aver l'idea della intelligenza. Ma non vi ha perciò due parti costituenti nella verità, cioè l' idea e la verità stessa; all' incontro la verità è la cosa più semplice, quella che è la meno nascosta a se medesima, assolutamente in quel modo che la luce non è oscura, benchè non abbia occhio che da lei differisca. Dio dunque è la verità più semplice, l' idea più vera, la luce se-veggente, la vista se-rischiarante, la fonte intellettuale della vista e della luce al tempo stesso. Egli è pure la base più attiva della intelligenza, e, secondo le espressioni di Plotino, è la stessa conoscenza, non già come se questa conoscenza si trovasse contenuta in modo di potere entro una intelligenza qualunque, o come se la conoscenza della verità fosse obbiettiva: ma è la conoscenza assoluta che esiste per se medesima, ap-

punto come se la vista, anzi che risiedere in un organo visuale, ed esser vista d'una luce straniera, esistesse in se medesima, e se stessa vedesse.

Anche il bene è superiore alla intelligenza. Alla estremità della serie delle forme trovasi la materia delle cose, la qual manca di forma, per vero dire, ma però ne contiene il germe. Essendo l'intelligenza circoscritta dalle forme, essa non abbraccia la sostanza informe; tuttavia la materia per se medesima, è buona in certo modo, perchè tende verso il bene, val' a dire verso la forma, è destinata a ricevere il bene, ed è necessaria per la produzione di un mondo che sia bene. I semi ch' ella contiene sono parimenti buoni, per essere i primi lineamenti delle forme buone. Ma l'intelligenza è tanto più sorpassata dal bene, quanto l'influenza di questo è più estesa della sua. Altronde, tutte le cose aspirano al bene, ma non tutte tendono verso l'intelligenza, perocchè in fatto non tutte possono conseguire l'intelligenza e la sapienza; ond' è che molte

di loro non cercano di arrivarvi per timore di consumarsi in inutili sforzi. Se dunque tutto tende al bene ma non alla intelligenza, e se tutto emana da ciò cui tutti gli sforzi si dirigono, è chiaro che tutte le cose, non dalla intelligenza provengono, ma dal bene. Dunque è più cagion delle cose il bene di quel che sia l' intelligenza. In oltre le cose dotate di intelligenza aspirano anche al bene, perchè l'intelligenza è una certa tendenza verso la cognizione; ma dopo questo sforzo ella è, o peggiore, o migliore, o qual era prima. Il primo caso non può aver luogo, perchè l' attività stessa è una certa perfezione: ed una cosa non può peggiorare, salvo che in forza di una violenza esteriore o della ignoranza, condizioni entrambe non applicabili alla intelligenza. È anche impossibile che l'intelligenza si sforzi di restare nello stato in cui è, per la ragione che nessuna cosa tende a ciò che già possiede, convien dunque che si diriga verso uno stato migliore: dal che appare che non è essa il bene. Con la conoscenza del bene l' intelligenza si perfeziona, ma tal conoscenza essa la riceve

dall'esterno, perchè se in se l'avesse non avrebbe bisogno di fare il menomo tentativo per riuscirvi. Ma ciò che cagiona la sua perfezione è lo stesso bene che esiste superiormente a lei, e distilla per così dire una parte della sua perfezione sopra di lei. Le sole istigazioni della intelligensa son quelle che ci mettono desiderio di acquistar la sapienza, e ci sono inutili per aspirare al bene. Non vi è uomo che al ben non aspiri, ma non tutti agognano alla sapienza, la qual soltanto desideriamo per il bene che ne risulta, mentre non aspiriamo al bene giammai per la speranza che ci procuri la sapienza. La natura dunque stima più il bene che l'intelligenza, giacchè più verso lui, che verso di lei ci dirige più presto, più spesso, e più fortemente. Credono alcuni di aver molto fatto in filosofia quando lor pare di posseder la sapienza, ancorchè realmente non la posseggano; all'incontro nella via pratica non si trovano soddisfatti, nè si danno riposo, sin che non posseggano realmente ciò che essi conoscono per il bene sovra ogni altra

cosa. Se quindi un istinto naturale fa giudicare più prezioso il bene che l'intelligenza, non vi è dubbio che non sia pure più nobile e più elevato di lei. Da ciò nasce che il solo sapere non si appaga, ma bisogna, per esser contenti, che noi sappiamo che esso è un bene, e che ce ne persuadiamo. Imperocchè accade talvolta che evitiamo una cognizione sospettandola dispiacevole o nocevole; all'incontro non possiamo giammai nè rifiutarci ad un bene, nè a noi stessi negarlo. Spesse volte alle speculazioni preferiamo il piacere, ma non è in poter nostro di preferir nulla al bene, in quanto esso è bene. Il pungolo del bene è però necessario per indurci a volerlo, e nulla si accorda meglio con la libertà nostra, quanto gli allettamenti del bene. A cagion del bene noi vogliam tutto, anzi in ogni cosa vogliamo il bene, e ciò con tanta frega e piacere, che nulla vi ha che vorremmo a lui preferire. Poi che dunque la necessità suprema si collega nel bene con la più intera libertà, e poi che il dominio del bene è asso-

lutamente necessario agli individui, benchè si concilj perfettamente con la libertà loro, ne segue che tutte le cose traggon l' origine da Dio Padre, che è il bene stesso, e che tutte le cose tendono verso il bene come verso il padre loro.

Spiegata la scala degli enti sino alla Divinità, continua Ficino a discutere la natura di Dio, e a produrre le prove in sostegno della opinione che egli se n' era fatto. Dimostra che la suprema unità, verità, e bontà sono una sola e stessa cosa, e che non vi ha nè molti Dii eguali, nè molti Dii, tra i quali si osservi una progressione di perfezioni all' infinito; e passa quindi ad esporre le qualità divine. La potenza della Divinità è infinità: Dio è eterno e presente per tutto: produce e conserva tutto in tutto: ciò che produce, il produce per la sua realità: conosce prima se stesso e poi le altre cose, e il conoscer suo va oltre l' infinito: ha una volontà per la quale ei produce tutto ciò che esiste fuori di lui, e che a un tempo

stesso è necessaria ed è libera: ama il mondo: e veglia alla conservazione ed al bene delle creature. Non potendo noi tener dietro a tutte queste determinazioni della natura di Dio nelle prove particolari, di cui si vale Ficino per dimostrarle, giusta lo spirito del suo sistema, io mi limiterò di indicarne alcun punto de'più rimarchevoli.

Era Ficino nella assoluta necessità di provare l' indentità della unità, verità, e bontà nella essenza di Dio, onde poter sostenere l' idea della semplicità divina assoluta. L' unità ultima non è altro che l' estrema semplicità, ma ogni cosa è pura e vera a cagione appunto della semplicità della unità. Il vino è vino vero perchè è vino puro; dunque la verità delle cose consiste nella loro unità semplice. Diffatto ciascuna è buona quando trovasi unita a se stessa ed al suo principio, quando riman pura, e quando non sia mischiata con cose più cattive. Se pertanto unità, verità e bontà si confondono in una sola e medesima idea in ogni cosa isolata, bisogna necessariamente che

esista sopra di loro un primo principio semplice vero e buono. Prova della esistenza di tal principio nelle cose, dotato di tai caratteri si è che in tutte se ne trovano i caratteri o le tracce, come per modo di dire se tutte le cose tendessero verso lui, come verso il principio loro. Tutte le cose individue partecipano della unità, della verità e della bontà, e le desiderano. Ma nulla vi ha superiore all' unità, perchè nulla è più possente di lei, e perchè dà la perfezione e il potere a tutte le cose. Chi ammettesse qualche cosa al di sopra dell' unità commetterebbe due assurdi; perocchè se l' unità si trova inferiore ad un principio d' un ordine più elevato, partecipa sicuramente di quel principio, attesocchè l' effetto partecipa sempre sino a certo punto della sua causa; ma allora non è più vera unità, ma diventa una pluralità, composta della unità, e di una forza impressa da un principio superiore. All' incontro ciò che esiste al di sopra della unità non prenderebbe parte veruna con l' unità stessa, perchè la cosa più elevata

non ammette mai nella sua natura nulla di ciò che appartiene ad una cosa inferiore. Allora dunque o sarebbe un nulla, ovvero una moltitudine di cose interamente prive di unità, nessuna parte delle quali sarebbe una, e in cui le parti non avrebbero nessuna relazione tra loro, nè con gli oggetti. Nulla parimenti esiste al di sopra della verità, giacchè in caso contrario cesserebbe di essere la verità stessa, ma diverrebbe un vero composto della verità e di una cosa somministrata da un principio superiore; e ciò che si alzasse sopra di lei sarebbe assolutamente falso, e sarebbe niente, poichè non sarebbe la verità, nè di essa parteciperebbe. Finalmente nulla è superiore alla bontà, perchè in caso diverso, in vece di essere la bontà pura, rappresenterebbe una bontà guasta ed alterata da una cosa più attiva, e ciò che esisterebbe al di sopra di lei dovrebb' essere assolutamente cattivo, nè potrebb' essere buono, perchè troverebbesi fuor dei limiti del buono, nemmeno potrebb' essere migliore della bontà stessa, perchè non diviensi migliore

se non col maggiormente partecipare della bontà. Non si capisce come fosse possibile che il male superasse il bene, poichè superare e dominare sono due idee intimamente unite a quelle del bene, essendo cose verso cui tende, e per conseguenza essendo beni. Il male adunque dovrebbe superare il bene per una natura particolare dello stesso bene, e converrebbe che il bene abbandonasse al male la potenza di dominare. Altronde se al di sopra del bene stesso vi fosse un altro principio di cose, esso comunicherebbe loro una qualità, come usan fare le cose più elevate, vale a dire, che farebbe lor parte di un certo bene. Ora si domanda: questa qualità emanata dal principio superiore al bene è ella, o non è, migliore del medesimo bene? Miglior non può essere, perchè si dice migliore ciò che maggiormente partecipa del bene, dall' altra parte sarebbe assurdo che una qualità dipendente da un principio superiore non fosse migliore di quella d'una cosa inferiore. Aggiungiamo altresì che tutte le cose tendono verso il bene: se

pertanto vi fosse un principio ancor più alto che il bene, nascerebbe la questione se le cose dirigansi, o nò, verso il principio superiore. Ammettasi che in fatto vi si dirigano: allora esse tendono a cosa posta al di là del bene e maggior di lui; suppongasi il caso contrario, e trovasi essere assurdo che gli effetti non si dirigano verso la prima causa che li produce. Più: in tale occorrenza, il bene stesso avrebbe a desiderare il principio più alto di lui; locchè sarebbe non meno assurdo; perocchè ogni desiderio si ferma al bene, al di là del quale non vi è più nulla che si possa amare. Dunque non esiste verun principio superiore alla bontà; e l' unità, la verità, la bontà stessa, che sono al di sopra degli Angeli, sono il principio di tutte le cose, la Divinità unica, vera, e buona.

Assai rimarchevole è il raziocinio, col qual Ficino concilia insieme l'assoluta necessità e la libertà assoluta di Dio; ed è il seguente.

I. Iddio non agisce a caso, perocchè essendo l'ente supremo, e l'atto egual-

mente supremo, non può nè esistere nè agire a caso. Oltre a ciò le azioni sono tanto meno accidentali, quanto più ragionevole è la causa che le provoca. Ora Dio possiede l' intelligenza suprema, o per meglio dire, egli è la fonte di ogni intelligenza: nulla dunque può ammettersi in lui di accidentale. Egli è l' autore di quanto esiste, dell' ordine, e della regolarità delle cose; ma l' ordine e la regolarità cessano, se si pone là casualità del numero delle qualità di Dio: e allora la divinità agirebbe necessariamente, anzi diventerebbe la necessità stessa, in virtù della quale tutte le altre cose, che hanno la necessità, sarebbero necessarie. Ma siccome la necessità divina non ha veruna necéssità superiore, così la libertà assoluta esiste in Dio insieme ad essa. La libertà è un oggetto che si desidera, per conseguenza è un bene; colui chiamasi libero che vive interamente a suo modo. La bontà pure vive sopra tutte le altre cose com' ella vuole; la vita sua vuol tutte le volontà, e non vi ha, fuor di lei, al-

tra volontà che voglia altra cosa. Dio è quello che è, e non può essere altra cosa, perchè riunisce in se l'onni-essenza e l'onnipotenza; dunque non può voler essere altro, essendo già tutto quello che è buono; se altra cosa ei potesse o volesse essere, ciò sarebbe una imperfezione, o un diffetto di sapienza, che il renderebbe cattivo, anzi il ridurrebbe al nulla.

II. Se la tendenza delle cose isolate verso il bene è assolutamente necessaria, e dipende dalla volontà libera e dalla natura propria di quelle cose, bisogna pure che, nella bontà suprema la necessità assoluta della sua natura si congiunga con la libertà assoluta della sua volontà. In Dio, la necessità della sua natura conferma la libertà della sua volontà, e la libertà dal canto suo si confonde con la necessità, di maniera che Dio è necessariamente libero, e liberamente necessario.

III. Fin che una cosa manca in qualche modo del bene, spiace a se medesima, e tende verso un' altra, che le è esterna. Se in vece partecipa al bene;

compiacesi di se stessa, e tal si trova quale vuol essere, e ciò tanto più accade quanto più appaga alla sua tendenza. Il sommo bene ha dunque questa particolarità, che nulla gli piace più di se stesso, che non vuol nulla più di se stesso, e che è realmente tale quale vuol essere.

IV. Se le cose tanto meno son dipendenti, e tanto più son libere quanto più si approssimano alla Divinità, è Dio l'ente più libero di tutti, di modo che non solo vuole se stesso giusta la natura sua, ed è realmente ciò che vuol essere, e fa ciò che vuole secondo lo scopo propostosi dalla sua volontà, ma eziandio nessun'altra cosa sarebbe il principio libero delle sue azioni, o potrebbe prescrivere uno scopo alla sua attività, se Dio non fosse il principio e lo scopo dell'universo, e se per conseguenza non fosse pur quello della attività e dello scopo di tutte le cose.

V. Le sostanze, nelle quali essere, conoscere, e volere presentano differenze essenziali, non hanno libertà assoluta, perchè in esse l'atto del volere è sem-

pre prescritto dall'atto del conoscere, e la loro esistenza dipende dall' autor loro. Ma in Dio essere, conoscere, e volere non sono realmente che una sola e stessa cosa; e questa è la ragione per cui la Divinità è cotanto possente per volontà, conoscenza, ed essenza, che non solo vuol essere come è, e come si conosce, giusta la sua natura, ma sì anco esiste e si conosce come vuole. Ficino volendo schiarir questa idea ricorse ai ragionamenti di Zoroastro e de' nuovi platonici, ne' quali sta la proposizione che Dio si produce egli stesso in forza della propria attività. Ma agire, volere, ed essere non fanno che uno; dunque quando Dio vuole, ei si produce, ovvero si manifesta nella sua esistenza: *Deus, se volendo, se agit id est producit, imo se jam ponit, vel signat, in esse.*

VI. L'oggetto della intelligenza di Dio è la sola bontà divina; perchè ogni forza può divenir uguale al suo oggetto, ma non può mai sorpassarlo, e fuori di Dio non vi è cosa ch' ei sorpassare non possa. Iddio vuole se stesso per una assoluta

necessità della sua volontà, perchè tutte le cose vogliono necessariamente lo scopo loro supremo e finale, e la bontà di Dio è lo scopo finale per giugnere al quale tutto ciò che ha volontà ne fa uso. È quindi mestieri o il dire che Dio non vuol nulla, e questa è un assurdità, o confessare che se Dio vuol qualche cosa, ei vuole necessariamente se stesso, tanto più che essere e volere sono una cosa stessa in lui. Poi che Dio vuole se stesso, ei vuole tutte le altre cose, le quali trovandosi in lui, e provenendo esse pure dalla Divinità, sono immagini divine destinate a rappresentare la divina bontà, ed a confermarla. Ma ogni atto della volontà divina è assolutamente necessaria, avuto riguardo alla bontà di Dio; laddove, rispetto alle creature, alcune in vece nol chiamano assolutamente necessario. In fatto sebbene la volontà voglia necessariamente lo scopo in generale, non vuole però ciò che a quello scopo è diretto se non con una necessità condizionale, ed anche senza la menoma necessità, se trattasi

di cosa, l'assenza della quale non impedisca d'arrivare allo scopo, perchè la volontà divina non ha bisogno di creature.

VII. Hassi parimenti a considerare che Dio volendo la sua propria bontà non vuole un altro bene per nessuna altra ragione qualunque, e che per tal modo egli è per così dire una immagine della sua bontà. Ma la bontà divina essendo immensurabile, può cagionare un incalcolabil numero di immagini coniate sul suo modello, indipendentemente da quelle che sono prodotte nel mondo e nel tempo attuali. Se dunque Dio, perchè vuole la sua propria bontà, volesse eziandio le cose atte ad imitarlo, dovrebbe voler l'esistenza di un infinito numero di creature, le cui specie e gradi, infinitamente diversificati, rappresenterebbero la sua bontà; e se volesse codesta esistenza, essa avrebbe realmente effetto, perchè la volontà divina non è a ciò guidata da nessuna necessità.

VIII. Se Dio è la causa perfetta di una cosa, e se la cosa è un effetto par-

ticolare di Dio, l'atto della Divinità può almeno estendersi sino al punto che il poter della cosa sia accresciuto, tanto più massimamente che un tal cosa debbe ricevere il poter passivo di un atto superiore. Ma siffatto potere della cosa contiene tutto ciò che non è in contraddizione con l'idea della cosa stessa; per esempio il potere della natura corporea contiene tutto ciò che la stessa natura corporea non distrugge. Diffatto non ci è che il nulla che sia contradditorio all'idea della cosa, e la sola contraddizione racchiude in se l'idea del nulla. Per conseguenza ciò che racchiude in se una contraddizione, trovasi contenuto, giusta il parere de' peripatetici, nel poter di una cosa, e Dio può produrre tutti codesti effetti. A convincersi di ciò, basta riflettere che l'intelligenza, eccetto ciò che le è contraddittorio, può diffondersi sopra l'intera estensione, ed anche sopra una estensione immensurabile di cose; ma il potere attivo di Dio non deb-b'essere ristretto in più circoscritti limiti di quelli della intelligenza. Oltre a ciò,

se la divina intelligenza scorge innumerevoli beni, anche la volontà di Dio può dirigersi verso tutto ciò che l' intelligenza le rappresenta per beni; ma non essendo la volontà divina diretta ad oggetti finiti, bisogna parimenti che la potenza della Divinità si estenda sino all' infinito. A che tendono questi ragionamenti? A dimostrare che tutto ciò che non racchiude contraddizione è soggetto al divino potere. E siccome molte cose non esistono in natura, e se esistessero non racchiuderebbero veruna contraddizione, locchè è chiaro massimamente rispetto al numero, alla grandezza, ed agli intervalli delle stelle, convien sapere che Dio ha in pòter suo un grandissimo numero di cose, che però non si trovano nella natura. Dunque Dio può far certe cose, e non farne certe altre, non essendo in ciò guidato da veruna necessità sia della sua natura, sia della sua conoscenza, sia della sua volontà, ma operando perfettamente libero nella scelta.

IX. Anche le seguenti ragioni inducono a conchiudere che Dio è libero nella

sua scelta quando opera certe cose e quando non ne opera certe altre. Tutte le sostanze attive, che debbono l'attività loro a un altro qualunque principio, o che son da esso determinate ad entrare in azione, debbono riferirsi ad un primo principio di attività, che operi da se medesimo, e che determini se medesimo ad operare, in guisa che si converta tutto intero nella sua attività, che possa conoscere, e che voglia operare o non operare, e operare piuttosto in una che in altra maniera. Ma ciò che per tal modo emana da Dio proviene, come ognun sa, da una libera scelta; la quale però non differisce dalla essenza di Dio. Avanti di lasciarsi tentare a credere che la volontà divina, rispetto alle creature, faccia violenza agli individui isolati, convien ricordarsi che la volontà di Dio preferisce il bene dell' universo al vantaggio apparente di una sola parte. E diffatto il bene dell' universo esprime assai più chiaramente l' immagine della bontà divina, e par che consista in una certa armonia del mondo. Ma la perfetta

armonia dell' universo esige che tutti i gradi delle cose sieno contenuti nel mondo, di maniera che vi sieno cose fisse, e cose variabili, e che queste offrano maggiore o minore variazione ed indeterminazione, perocchè l' effetto sembra convenir meglio alla natura della causa prossima che a quella della causa remota. Ora, Iddio non vuol solamente che esse cose esistano, ma vuole pur anco quelle specie di esistenza che convengono ad esse; ma siccome l' atto della esistenza di alcune cose, conformemente alla natura loro, fà sì ch'esse sieno accidentali, perciò Dio le lascia esistere accidentalmente, e ciò nè perturba nè distrugge l'armonia dell'universo.

Si estende Ficino in amplissime particolarità sulla Provvidenza divina. Se Dio piace a se medesimo, e se medesimo ama, ei dee pur anco amare le sue immagini e le opere sue. Ma l' amore di Dio per le sue creature è più vivo e di tutt' altra natura che quel di un artista per l' opera da lui prodotta con una sostanza estrinseca, o che quel di

un padre pel figliuol suo, generato, è vero, con una sostanza intrinseca, ma che nondimeno egli ha originariamente ricevuto da una mano straniera. Se Dio ama le opere sue, vuol parimenti che sieno buone, e fa come vuole; perciò le dispone, a norma della suprema sua bontà, e pel meglio. Essendo innato in tutte le altre sostanze il potere di operare, e la tendenza alla attività, l'autor delle creature ha loro anche impresso il desiderio di attendere alla propria conservazione, perocchè egli di tutte ha somma cura, come ha un padre de' figli. Più; Dio creò tutto per amor di se stesso; se nella creazione avesse avuto un altro scopo fuori di se, le sue azioni avrebbero dipenduto da questo scopo, e così pure la sua volontà divina, e Dio stesso ne dipenderebbe, perchè volontà di Dio e Dio sono identici. Ma se la Divinità creò tutto per amor di se stessa, e se ella stessa è il sommo bene, conviene eziandio ch'ella regoli tutto per lo meglio, in guisa che ogni cosa possa per natura propria partecipare della

bontà divina. Da un altro lato, siccome tutte le cose tendono verso il bene, e il dirigersi a questo bene è già un ben reale, e siccome tutto ciò che è bene dee trovarsi nella primitiva sua fonte, così ne segue che in virtù di una determinazione della bontà divina, gli sforzi di tutte le cose sono ad essa diretti. Chi dunque oserebbe negare a Dio il governo del mondo, dappoichè tutte le cose son da esso indiritte ad un buon fine? In qual modo gli elementi che si contraddicono con le essenze, forme, e facoltà loro opposte, potrebbero in tal modo accoppiarsi da costituire un tutto, e da rimaner tanto tempo così accoppiati? Come potrebbero manifestare alternativamente le essenze ed attività loro se non fossero insiem congiunti da una forza superiore qualunque? Se il governo del mondo fosse lasciato alle parti contraddittorie che lo compongono, ciascuna rimarrebbesi inerte al suo luogo, giusta la naturale sua gravità, ed ogni commissione diverrebbe impossibile; anzi allora pure che insieme si mischiassero,

altro non produrrebbero che il freddo, il caldo, il secco, l'umido, il denso, ec., tutti effetti da considerarsi quai conseguenze della natura de' generi degli elementi, e le cose non presenterebbero un prospetto regolare di forme e di cangiamenti. Anche nelle arti l'ordine non dipende nè dalla materia nè dagli istrumenti, ma bensì dall' idea dell' artista. Ancorchè il cielo regga sino a certo punto gli elementi, nol fa tuttavia per modo che esso pure non sia governato. Una sì prodigiosa moltitudine di forze, di forme, e di moti, quanto quella di che il cielo ci offre lo spettacolo, non appartiene ai corpi celesti, che sono per natura differentissimi e variabili; ma una forza superiore, stabile, e sempre identica è quella che gli imprime una regolarità uniforme e durevole. Finalmente la cosa naturale, sia essa elementare o celeste, dipende sempre da un' altra cosa, sia pel bisogno che n' ha, attesa la sua imperfezione, sia per la sua variabilità, come se il grado e i confini della sua attività richiedessero d' essere

spinti verso un fine determinato da un regolatore di un ordine superiore, perocchè in virtù della necessità della sua natura essa impiega tutta la massa delle sue forze a far ciò che fa, e per conseguenza potrebbe operare in senso inverso dello scopo, nel supposto che fosse abbandonata a se medesima. Così il calore discioglie per tutto ed assolutamente, tanto giusta la sua forma, quanto giusta il poter suo, laddove il freddo condensa. Quindi se il primo assottiglia in modo utile ed armonico, e l'altro condensa cogli stessi resultati, e ambedue operano conformemente all'ordine del mondo, nol fanno secondo la propria natura loro, nè a caso, ma in forza di una causa superiore. Così i corpi organici si formano e si manifestano come se contenessero in se la più perfetta arte, a tutt'arte e a tutta intelligenza umana superiore. Oltre a ciò, siccome i corpi non conoscono la propria attività loro, e quindi non sono in istato di proporre a se medesimi lo scopo a cui tendono necessariamente e non acciden-

talmente, conviene che siffatto scopo venga ad essi assegnato da un altro ente, la cui sapienza ve li conduca, come fa l'arciere che dirige la freccia. Ma dov'è la sapienza? Se ella è nell'Ente Supremo, Dio dunque regge le cose, accoppia ciò che è contradditorio acciò non si distrugga, e tutto dirige verso il migliore scopo finale. Se ella è inferiormente alla Divinità, in una natura angelica, o in un'anima ragionevole: egli è pur Dio che suscita l'attività di tutto ciò che è al di sotto di lui; per conseguenza se un Angelo, o una data anima, regge il mondo, e il guida al bene, questo effetto succede perchè l'Angelo o l'anima vi è spinta da una forza divina. Dio dunque è il reggitor primo e supremo, quegli che può dominar sulle cose tutte, perchè fa tutto secondo la sua sola mente; e diffatto vi ha più merito a produrre con la sola mente, che a contemplare e conservare ciò che è già prodotto. Così pur Dio ha la sapienza di reggere tutte le cose, se ha quella di crearle. Ei vuol reggerle e conservarle come cose sue,

da lui stesso prodotte, cui non invidia il dono di una felice esistenza, non essendo stato geloso di quello che fece loro di una esistenza semplice e pura. Ma tutte le regge con ammirabile facilità; perchè non tratta materie estranee, ricevute da altra parte, ma le sue proprie, le create da lui. Nè opera esteriormente sovr' esse, essendo intrinseca l'autorità sua, perchè nell' interno stesso delle cose egli esiste. Nè moltiplice è la sua attività; perchè in virtù della sua semplice esistenza, che è il principio generale di tutte le altre cose, egli fa entrare in azione gli altri principj, l'essenza, la vita, l'intelligenza, l'anima, la natura, e la materia. Mediante il principio che determina il genere di ogni cosa, egli determina l'ordine proprio di ciascuna, vale a dire effettua tutte le essenze con una essenza, tutte le vite con una vita, tutte le intelligenze con una intelligenza, tutte le anime con un' anima, tutte le nature con una natura, e tutte le materie con una materia. Nulla al suo volere si oppone perchè le cose

tutte ei sorpassa ad una infinita distanza. Per ispiegare in qual modo la divina Provvidenza conservi e diriga l'attività del mondo intero e delle sue parti, Ficino adopera una comparazione non meno ingenua che singolare. Ei vide un giorno a Firenze la bottega di uno scultore tedesco, ove diverse figure di diversi animali erano insieme con un filo accoppiate, e poste in equilibrio: quando quel filo era mosso varj movimenti facevano esse, correndo le une a destra, a sinistra, innanzi, indietro; le altre che eran sedute alzandosi; alcune che erano in piedi sedendosi; quelle si accarezzavano, queste si offendevano: udivasi anche il suono delle trombe e de' pifferi, e i canti degli uccelli; ed altri effetti simultaneamente o successivamente accadevano; e tutto dal movimento di quel filo vide dipendere. In egual modo regge Dio l'attività di tutto ciò che dipende da lui per la sua semplice esistenza, la quale non differisce nè dalla sua sapienza, nè dalla sua volontà, ed è un centro generale, dond'escono infinite linee,

che dirigendosi prendono ogni sorta di direzione.

Dopo avere considerata la scala delle cose, risalendo dalla materia sino alla Divinità, Ficino paragona le cose stesse anche in senso inverso, onde farne meglio conoscere i rapporti reciproci. Ed è una particolar sua proposizione, che l'anima ragionevole sia lo scaglione intermedio, che unisce i gradi inferiori e superiori, sì che formino una unità; conchiudendone che essa per un lato spetti alle essenze di una specie superiore, e per l'altro lato a quelle di una specie inferiore. Si approssima quindi all'altro scopo propostosi, quello cioè di caratterizzar la natura delle anime ragionevoli, e di mostrare che sono immortali.

Tre specie, ossia tre scaglioni ci distingue nel genere delle anime ragionevoli. Al primo posto trovasi l'anima del mondo, al secondo quella delle sfere, al terzo le anime delle creature animali contenute nelle sfere. Questa dottrina della gradazione delle anime attribuisce egli ad una setta filosofica, i cui seguaci

chiama *Mercuriales theologi*. Quanto all'anima del mondo ei trova ridicolo di ammettere vita ed intelligenza negli animali che sono formati di elementi, e di non supporla negli elementi stessi, come se la parte fosse miglior del tutto. Pargli una assurdità il negar la vita e il sentimento al mondo, mentre si accorda la vita alle piante non provenienti da seme, e il sentimento agli animali che da congiungimento non nascono. Ma il modo con che ragiona palesa quanto debole e imperfetto fosse il saper suo nella fisica. In conclusione, egli ammetteva una sola anima del mondo; ma supponendo l'esistenza di dodici sfere, ei credeva parimenti l'esistenza di dodici anime particolari, soggette per la perfezione a quella del mondo. *Hæc omnia, quæ ad sphærarum animas pertinent*, soggiunge, *ex platonicorum opinione narrata, tum demum affirmentur, cum christianorum theologorum concilio diligenter examinata placuerint.*

L'immortalità è una delle qualità essenziali delle anime ragionevoli; ed ec-

cone le ragioni. 1.° Le anime ragionevoli movonsi da se e circolarmente. Movendosi da se, il moto loro è eterno perchè il moto non si interrompe giammai, dove il primo suo principio vi si trova. Se la fonte si esaurisse, poco starebbe a cessare ogni moto nella natura. Ciò che si move come principio indipendente imprime a se medesimo un moto tanto esterno, che interno: il moto interno è la vita: questo principio si dà dunque la vita da se; e siccome esso non abbandona mai se stesso, per la ragione che ogni cosa naturale conserva sempre l'amore di se medesima, così non cessa mai di vivere. Ma si ammetta che il principio indipendente del moto qualche volta perisca; esso o cesserà di esistere prima di cessar di moversi, o perderà il moto prima dell' esistenza, o finalmente l'esistenza e il moto cesseranno in lui simultaneamente. Impossibile è il primo caso perchè dove non è esistenza non è moto. Egualmente impossibile il secondo, perchè il moto volontario non è l'inseparabil compagno di ciò che ha

il principio del moto in se. Nè il terzo caso è possibile, perchè l' annientamento di un principio che si move da se non può provenire nè dall' interno di esso principio, che anzi è la fonte della vita e del moto, nè da una causa estrinseca, non prestandosi esso principio a nessun moto esterno. Per conseguenza tutte le anime ragionevoli hanno la qualità di essere imperibili, essendo esse principj indipendenti dal proprio loro moto. L'immortalità loro si prova eziandio dal moto circolare che eseguiscono. E quì Ficino pretende che tutta l'attività dell'universo aggirisi intorno ad un punto centrale che è la Divinità, e quindi avvenga che le sfere si movono circolarmente. In prova del moto circolare delle anime umane ed animali, e di tutta la natura terrestre, egli allega altresì molte sottigliezze ed ipotesi, la cui falsità ed insussistenza sono tanto evidenti, che sarebbe un perder tempo il discuterle. Ma da questa supposizione conchiude, che essendo incessante di sua natura il moto circolare anche le anime fruiscono di

una esistenza eterna. Diffatto il moto circolare non perde mai la sua forza, la quale anzi rinovellasi continuamente, per la ragione che essa torna sempre sopra di se; aggiungasi che non presenta nè principio nè fine, che ciò che si move circolarmente una volta, così si è sempre mosso, e così si moverà eternamente, e che non vi ha nessuno altro moto che possa opporglisi, o distruggerlo.

II. Benchè l'anima ragionevole cangi in virtù della sua attività, pure conserva sempre la stessa sostanza, e questa è dunque eterna.

III. La materia e la quantità sono passive, ed occupano l'ultimo scaglione della natura. Iddio e gli Angeli sono attivi, e formano lo scaglion primo delle cose. L'anima e le qualità stanno tra i due. La qualità come aderente sì all' attivo che al passivo, soffre tanto nella sua attività che nella essenza. Ma l'anima che è già superiore di un grado non è suscettibile di passione alcuna, quanto alla sua essenza, ancorchè sia soggetta ad una passione corporea per la sua attività,

Come il corpo, composto di materia e di quantità, è un ente passivo, la cui qualità inerente dà occasione al distruggimento, così Dio e l'Angelo, che sono principj supremi, e puramente attivi, dividono la Divinità loro con l'anima, che ad essi infinitamente si accosta, e che dal corpo è separata, e così la fanno immortale.

IV. L'immortalità delle anime ragionevoli provasi altresì con l'eternità della materia primitiva delle cose, che l'anima move e forma. L' arte suppone una materia sulla quale si esercita, e che sia suscettibile di ricevere diverse forme; così la natura, essendo creatrice delle forme, abbisogna di una materia primitiva, che rivestir possa tutte le forme possibili; e questa materia è prodotta da Dio. Essendo essa il fondamento, e, per così dire, la matrice della intera natura, Iddio vorrebbe annientar la natura, ove si risolvesse di distruggere la materia; e ciò sta in contraddizione con l'idea che di lui ci formiamo. Ma nessuna sostanza straniera a Dio potrebbe imprimere alla

materia primitiva ed informe un moto, che quel non fosse di distruzione: ora, la natura delle cose non permette che si ammetta poter qualche cosa annientarsi; dunque la materia non perisce giammai. Ma debb' essa annientarsi la forza natural che la domina, e che le comunica la qualità? Molto meno; perocchè tal forza parte da un principio superiore ed attivo, dall' anima ragionevole, la cui forza della qualità in certo modo si serve come di uno stromento per movere la materia. Qui dunque l'anima ragionevole si mostra in tutto l'apparato di una sovrana della materia. La conseguenza di questa argomentazione si è: che Dio crea la materia, e le imprime una esistenza determinata, che l'Angelo la regola, e che l'anima immortale la move e la forma. L' unità di Dio dà le unità alla materia indistruggibile; l'Angelo, ossia l' ordine immortale, le procura la regolarità; finalmente l' anima immortale la vivifica col suo moto.

V. Ogni sostanza attiva agisce secondo la propria natura; il più prossimo ef-

fetto da lei prodotto dee dunque più a lei simigliare, perchè deriva immediatamente da lei; per conseguenza ciò che è prodotto da Dio dee, più che altro, rassomigliare a Dio. Convien dunque che tra la Divinità ed i corpi vi abbia tai cose, di cui non si possa dire, come della materia, che esistono unicamente per un altro principio. Quindi la qualità semplice si distingue dal corpo perchè non ha causa formale, essendo forma essa stessa. Come forma, non deriva da un'altra forma, ma un principio superiore la rende qualità della materia, la dirige verso codesto scopo determinato, e la pone, come qualità, sotto la dipendenza della materia. Anche l'anima ragionevole differisce dalla qualità, perchè non dipende menomamente dalla materia, sebbene abbia una particolar tendenza verso di lei. L'Angelo parimenti distinguesi dall'anima ragionevole, non solo per essere indipendente dalla materia, ma sì pure per non tender vers'ella, perchè trovasi assorbito interamente nella contemplazione di Dio. Nondimeno l'a-

nima ragionevole, malgrado la sua tendenza verso la materia, non è ad essa avvinta, poichè da lei non proviene, e non partecipa alla quantità; non potendo quindi ridursi in parti è impossibile che si annienti; all' incontro essa domina la materia, e lei non colpiscono le rivoluzioni degli elementi, e delle qualità tra se contrapposte. Nè da se medesima può mai rivestire una qualità contraria alla sua natura, e che l'esponesse a una funesta passione. In fatti ciò che nell' uomo forma il soggetto e l'essere, propriamente parlando, passivo, è sempre la materia, per la quale l'anima trovasi congiunta alla quantità, ed alle qualità, che sono aderenti alla quantità, quindi alla suscettibilità di essere passiva. Ciò posto, l'anima, come essenza distinta ed interamente separabile dalla materia, non ha in se nessun potere che atta la renda a ricevere cosa veruna o straniera o contraria, e ad essere da essa alterata. Dunque è immortale.

VI. Bisogna stabilire una differenza tra *essenza* ed *ente*, o *essere*. L'essenza è

il carattere della cosa, è ciò che si trova compreso nella sua definizione. L'*ente* è l'atto della essenza stessa, e per così dire la sua presenza nella realità delle cose. L'ente ha bisogno di un dato luogo e di un dato tempo, dove e in cui esista; due condizioni non necessarie all'essenza, cui sono indifferenti tutti i luoghi e tempi determinati. Quindi, per esempio, può esistere l'umanità non solo in Oriente, ma anche in Occidente, non solo oggi, ma anche in altri secoli: laddove Platone e Socrate dovettero vivere in un luogo e in un tempo determinati. Se l'essenza non richiede condizione veruna nè di tempo nè di luogo, la sua natura fa sì ch'ella non ha bisogno di luogo per la sua conservazione, e che non è limitata dal tempo: vivendo ella sempre e da per tutto. Dunque si può dire che ogni essenza è immortale. Ora, l'essenza di ciascuna forma è, giusta la sua natura, di questa specie. Ma siccome il Creatore di tutte le forme produce le essenze, e le alza alla realità, alcune ne destina a così fatta esistenza che deb-

bansi trovare in un corpo, in guisa che la realità di codeste essenze, o di codeste forme, sia limitata dalle condizioni corporee del principio attivo, e que' limiti stessi che sono assegnati alla realità quelli pur sieno che alla essenza convengono. Ora, le condizioni de' corpi naturali sono, che occupino un luogo, e che movansi nel tempo: dunque la forma, che per se medesima sarebbe indipendente così dal tempo come dal luogo, acquista allora un tempo ed un luogo determinati. Ammettendo un tempo, essa comincia ad esistere, soggiace a cambiamenti, e cessa; occupando uno spazio; come il corpo in cui si trova, è suscettibile di qualità opposte, è da tali qualità alterata, e diventa mortale. In questo caso si trovano le forme e le qualità del corpo. Quanto alle altre forme, l' autor loro ne ha realizzato l'essenza per modo, che contengano la realità loro in se medesime, e non la ricevano da altra cosa o materia estranea. Qui schieransi tutte le forme non aventi nulla di comune con la materia, come quelle che go-

dono una esistenza assoluta e da essa materia affatto indipendente. Ma ciò che ad una cosa qualunque trovasi annesso, ne ammette anche le qualità. Ogni essenza è immortal per se stessa. Dunque ciò che le è annesso gode parimenti l'immortalità. Per conseguenza una forma separata dalla sua annessione con la materia è immortale, tanto rispetto alla sua essenza, come rispetto alla sua esistenza reale. E l'anima intelligente è una forma di questa specie.

VIII. Produzione e distruzione sono cose opposte e contraddittorie, tendendo la prima alla esistenza, e la seconda alla non esistenza. Ciò che tende all'esistenza aspira ad una certa forma; e ciò che tende alla non-esistenza è costretto di perdere la propria forma. Ora, la materia primitiva appartiene in comune a tutte le cose della natura, le quali all'incontro debbono alla forma la loro esistenza, come cose determinate. Ma l'anima, secondo la sua natura è una forma semplice: non si compone di materia e di forma, nè riposa nella mate-

ria. Quindi rimane ciò ch' ella è in se stessa, perchè altro non è che forma. Non vi può esser nulla che dalla propria essenza venga ad essere separato, atteso che un tale atto sarebbe in contraddizione col naturale istinto, per cui tutte le cose attendono alla loro conservazione. Se dunque l' anima non può mai venir separata dalla sua propria forma, non può nemmeno cessar mai di esistere, essendo parimenti impossibile che la separazione fosse effettuata da una violenza esterna.

VIII. Ciò che appartiene alla essenza di una cosa non se ne separa giammai. La forma ritonda è inseparabil dal cerchio, il calore dal sole, l' umidità dall' acqua, perchè sono qualità essenziali alle cose che le hanno. Così la forma è essenziale all' esistenza; diffatto, la forma stessa è fonte della essenza ed esistenza reale. Tuttavia volendo il Creator delle forme che il mondo fosse perfetto, le ha realizzate in molte e differenti maniere, dando alle une tal natura atta ad esister ne' corpi, e all' altre tal natura

atta ad esistere in se medesima, indipendentemente dalla materia. La forma che è impressa alla materia non ha esistenza propria, e dipende dalla durata della sua unione con la materia, e cessa al cessar dell' unione. Ma la forma che esiste per se medesima è immortale; e l' anima si trova in questo caso.

IX. Se vi ha una condizione, sotto la quale l' anima goda dell' immortalità, convien cercarla, non nel rapporto dell' anima col corpo, il cui soccorso è ad essa inutile, ma nel suo rapporto con la causa primordiale da cui dipende. In fatto, dappoichè tutto è sotto la dipendenza della causa prima, nulla vi è che la propria esistenza conservi, fuorchè rapportandosi a quella. Tale rapporto però, quando si tratta dell' anima, non può essere considerato come prova della sua immortalità. La causa prima è l' atto più puro e più infinitamente lontano da tutte le qualità della materia, e i generi inferiori delle cose vi si riferiscono, non già per la materia loro, ma per la forma, che esiste ella stessa come atto. Ciò

che di materia di forma è composto, come gli elementi, e le cose da essi prodotte, rapportasi alla causa prima, non secondo la sua intera natura, ma unicamente secondo quella parte di essa natura, che chiamasi la forma. Ne segue che i corpi naturali e le loro forme rapportandosi alla Divinità, non per se medesimi, ma per un'altra cosa, che è la forma assoluta, non esistono, nè sussistono per se medesimi, ma hanno una esistenza sempre incerta, e finiscono a perire. Al contrario l'anima ragionevole è forma assoluta e sciolta di materia: dunque rapportasi a Dio per se stessa. Causa di tal rapporto, e fondamento della sua perfezione è la essenza di lei. Ma ella non abbandona mai se stessa, e non cessa giammai per conseguenza di riferirsi a Dio, e così si perfeziona senza interruzione.

X. Potrebbesi dire che l'esistenza reale dell'anima si risolve in essenza, e che quest'essenza non è più esistenza, poi che l'anima si trova allora senz'atto, sebbene conservi un potere. Ficino ri-

sponde: L'esistenza reale dell'anima non può convertirsi in un semplice potere attivo di una causa qualunque, diverso da quello della Divinità che l'ha prodotto. Ma l'anima, per tornare alla prima sua vita, non muore: ella morrebbe, se cessasse di esistere per effetto del suo ritorno a Dio. Ma non si può capire ch'ella convertasi in certo modo nella Divinità, perchè come potrebbe Dio essere il limite del discioglimento, essendo in quella vece il punto attivo donde ogni creazione ed ogni produzione si parte?

XI. Non si distrugge una cosa, quand'essa non abbia il potere di non esistere, perchè se ella non può non esistere, la sua esistenza non finirà mai. L'anima non ha codesto poter negativo, il qual sarebbe in contraddizione con la sua natura, come forma semplice esistente per se medesima, e perfetta nella sua essenza. Come potrebbesi trovare in lei il potere della non-esistenza, s'egli è direttamente contrario all'esistenza? Non può essere in lei, perchè ella stessa è

il principio della esistenza, ed è impossibile che abbia in se il contrario di questa, cioè il potere della non-esistenza.

XII. L' anima trae immediatamente la sua esistenza da Dio. Plotino, Proclo, e più altri nuovi platonici, volendo accostarsi alla cosmogonia da Platone esposta nel Timeo attribuirono la formazione dell' anima agli Angeli. Ficino preferisce l' opinione di Dionigi l' Areopagita, di Origene, e di S. Agostino, cioè che Dio crea l' anima. Essendo l' anima una forma semplice, non prodotta dalla materia, non composta di parti, non può provenir da cose esistenti prima di lei. Dunque fu tratta dal nulla. Dio è la causa comune della esistenza di tutte le cose. L' esistenza però di una cosa in un modo o in un altro può dipendere da cause intermedie fra la Divinità e lei; ma l' esistenza assoluta, che succede immediatamente al nulla, dee pure derivare immediatamente da Dio. È dunque Dio il solo essere che crea col nulla, ed è l' autore immediato dell' anima. Potrebbesi opporre che l' Angelo e l' anima

sono di natura diversa, e che non dipendono entrambi a un modo stesso immediatamente da Dio. Ma Ficino schiva questa difficoltà dicendo che Dio creò l'Angelo con una idea diversa di quella che lo indusse alla creazione dell'anima; che l'idea del primo era superiore all'idea della seconda: e che passa tra essi la medesima distinzione che passa tra il ritratto di un uomo e quel di un cavallo, che sebben fatti entrambi dallo stesso artista non puonno però avere una eguale bellezza. Ma se l'esistenza dell'anima ha in Dio la sua causa immediata, non vi è tra la Divinità e lei veruna cosa intermedia che lei separi dalla Divinità come sua conservatrice. Se ella ha soltanto bisogno di Dio per esistere, Dio solo è anche bastante alla sua conservazione. Ma Dio conserva le cose create col mezzo della stessa potenza con che le creò, e siccome l'anima fu tratta dal nulla per l'infinita sua bontà, la stessa causa fa sì ch'ella conservi la sua esistenza lungi dal nulla, ed in una vita che è la più analoga a quella della

Divinità. Siffatta affinità della vita dell'anima e di quella di Dio non può aver luogo, fuorchè ritenendo che sì l'anima come la Divinità non ha nè principio nè fine, o che, se ha pur cominciato, almeno non finisce giammai.

XIII. Se l'immortalità dell'anima resulta dall'essere essa una essenza assoluta, puossi anche dedurre dall'essere costituita in principio vitale assoluto. In virtù della propria essenza ella è già un principio di vita, perchè quello che è in lei è vita; che se contenesse qualch'altra cosa, che non fosse vita, tal cosa non ne farebbe parte, e il complesso dell'anima dovrebbe allora indicarsi sott'altro nome. Se l'anima è tutta vita, ella debb'essere vita per se medesima in virtù della sua forma: prova di questa verità si è ch'ella comunica la vita a ciascuna delle cose con le quali si associa, quasi comunicando loro in certo modo se stessa. Fino a tanto che ella abita un corpo, questo non cessa un sol momento di vivere, all'incontro all'atto che lo abbandona esso perde la

vita. Se dunque ella imprime la vita a tutte le cose estrinseche, cui si congiunge, molto più la dà a se medesima, nè mai si abbandona. Il corpo non può forzarla a privarsi della propria forza vivente, perchè è impossibile alle qualità corporee di agire in nessuna circostanza sopra una forma incorporea; nè vi può esser forzata da altre anime, le quali di lor natura son destinate a dar la vita, e non a toglierla.

XIV. L'anima ragionevole è la vera vita naturale; ella forma e governa il corpo, e in conseguenza, salva la proporzione, è più nobil di lui. Qualunque sia la diversità delle forme del corpo, e il numero delle sue parti, ei non cessa mai d' esser corpo; e la divisibile corporal sua natura persiste, quand'anche la divisione stendasi all'infinito. Ancor meno è possibile che l'anima ragionevole, che è la vera vita del corpo, cessi mai di esistere, benchè sia suscettibile di moltissimi cangiamenti. Secondo l' opinion di Ficino, la forza di questo argomento dipende principalmente dal

riunire in se l'anima ragionevole (per essere il terzo scaglione nella serie dei principali generi delle cose, e attesa questa posizione) le tre seguenti qualità, cioè di riflettere le vere immagini della Divinità, di formare e conservare la macchina intera della natura corporea, e di accoppiare insieme ciò che è corporeo, e ciò che è incorporeo. Da queste tre qualità provasi l'immortalità dell'anima; dalla prima, perchè se nel genere de' corpi vi ha sempre qualche cosa, che in certo modo sia l'ombra di Dio, molto più le anime ragionevoli debbono sussister sempre, perchè l'immagin vera di Dio dipingesi eternamente in esse; dalla seconda, perchè essendo l'anima ragionevole propria alla forma ed alla durata del mondo fisico, non può perdere nè la naturale sua forma, nè la sua naturale stabilità; dalla terza finalmente, perchè l'anima ragionevole, come fonte e mezzo di unione di tutte le cose dell'universo, non può venire annientata giammai. Infatti se questo nodo dell'universo avesse a distruggersi, come po-



trebbero le cose isolate continuare ad essere congiunte in modo da formare quel tutto armonico che si vede?

Tutti questi argomenti corrispondono perfettamente allo spirito del sistema de' nuovi platonici, come ne conviene lo stesso Ficino. Ei li sostiene altresì con altri raziocinj presi da S. Agostino. Se l'anima ragionevole perisse insieme al corpo, bisognerebbe pure ch'ella partecipasse ai cangiamenti di lui. Ma essendo essa stessa principio del moto, è impossibile che il corpo la cangi, ed ancorchè paja ch'ella provi qualche cangiamento in se, è anzi ella che il move. Se ella move facilissimamente il corpo, mentre sta essa immobile, le è infinitamente più facile ancora di conservare se stessa; perchè ciò che è in moto, mentre un' altra cosa si move, è anche più stabile sotto il rapporto della sua propria esistenza. Ma chi non sa che quando l'anima move il suo proprio corpo o un altro, il moto stesso e l'oggetto mosso non hanno tutto in una volta, poichè cadono sempre dal pas-

sato nel presente, e dal presente nell' avvenire, laddove l' anima conserva immobile il sistema di tutta l'opera, la vista del presente, la memoria del passato, e l' aspettazione dell' avvenire? La morte del corpo non offre dunque assolutamente veruna prova in favore di quella dell' anima. Oltre a ciò, l'anima è vita. Vivente si chiama l' oggetto che ha vita, e morto ciò che non l'ha, ma che può diventare animato. L' anima dunque non potrebbe morire, perchè se atta fosse a star senza vita, più non sarebbe vera anima, ma un ente animato, o un' ombra dell' anima. Se assurda appare questa proposizione, molto meno hassi a temer per l' anima una maniera di morire, la quale non si può nemmeno temer per la vita. Suppongasi diffatto che l'anima muoja nell' abbandonar la vita, in tal caso la vita ch' ella abbandona dovrà considerarsi come la vera anima, e per conseguenza sarà immortale.

Gli argomenti fin qui esposti di Ficino concernono, propriamente parlando, le

anime ragionevoli in generale, che formano il terzo scaglione nella serie dei generi principali delle cose. Quand' anche se ne fosse dimostrata l'immortalità, rimarrebbe tuttavia il dubbio se l'anima umana andasse collocata in tal classe. Ficino, imitando in ciò la maniera di Cicerone, finge che un amico gli proponga questa difficoltà, cui cerca di dissipare. Le opinioni degli antichi filosofi sulla natura dell' anima dell' uomo si riducono a cinque principali, di cui combatte le prime quattro, e accetta la quinta, sostenendola con nuove prove; e dice: 1.° L'anima umana è un corpo unito ad una materia più grossolana, e composto dell' uno o dell' altro elemento, cioè fuoco, aria, o terra, o acqua, ovvero di varj insieme di essi elementi. (Democrito, Leucippo, Ipparco, Epicuro, Anassimene, Diogene d'Apollonia, Crizia, Ippia, ec.) 2.° Ell'è una cosa più nobile, non, a parlar propriamente, una sostanza corporea, ma una qualità sparsa nel corpo, come, per esempio, il calore (Zenone da Cizio, Antipatro, e Possi-

donio.) 3.° Ell'è una cosa più pura, un punto lucido d'una qualità, che si trova in una parte principale del corpo, come il cuore o il cervello, e che ne domina tutte le altre. (Crisippo, Archelao, Eraclide da Ponto). 4.° Ell'è una cosa più libera, o un punto che non aderisce a nessuna parte determinata del corpo, che esiste tutto intero in ciascuna, ma che però dipende dalla natura del corpo in generale. Ella ne dipende in due maniere, o come immediata conseguenza della costituzione del corpo, o perchè, sebbene la complessione del corpo stesso non l'abbia prodotta, l'autor suo tuttavia l'ha tratta dal potere, o da certi rapporti, o da certe connessioni della materia. Xenofane, Asclepiade, e Critolao hanno, per quanto pare, avuta questa opinione, credendo essi che l'anima sia la forma movente del corpo in generale, o l'armonia di tutte le parti che lo compongono. 5.° Ell'è una cosa divina, una essenza indivisibile, che tutta intera esiste in ciascuna parte del corpo, e che l'autor suo immateriale ha pro-

dotto, di modo che dipende soltanto dalla forza del suo principio creatore, e non di un potere qualunque della materia. Tal'era, secondo Ficino, il sentimento degli antichi teologi, di Zoroastro, di Mercurio, di Orfeo, d'Aglaofane, di Pitagora, e di Platone.

Comincia Ficino con alcune osservazioni assai giuste sulla causa psicologica del materialismo. Le facoltà principali dell' anima sono la mobilità animale, che racchiude in se anche la nutrizione del corpo, la sensibilità, e l'intelligenza. La prima si manifesta di già nel feto; le due altre si palesano immediatamente dopo la nascita. L'intelligenza sviluppasi in tutta la sua purezza e nella sua intera energia quando l' accrescimento del corpo è perfetto. Non manifestasi mai in certi uomini, spezialmente in coloro che sono ancor fanciulli all' età di trent'anni. Se, rispetto alla forza mobile animale, si dimanda cosa sia l' anima, rispondesi naturalmente ch' ell'è una cosa corporea, perchè la mobilità concerne soltanto il corpo, ed ha tutti i caratteri

corporei. Vuolsi conoscere l'essenza dell'anima, rispetto alla sensibilità? la natura degli effetti sensibili porta ad assegnarle i caratteri, che i sensi possono far noti. Bramasi finalmente sapere in che consista la natura dell'anima, rispetto al senso interno, o alla intelligenza? Fa parimenti mestieri di darne una immagine corporea, perchè tale è quella che si offre alla gran moltitudine. Ciò che conferma nell'errore della corporeità dell'anima si è, che se noi interroghiamo l'intelligenza per scoprire l'essenza dell'anima, essa la caratterizza assolutamente qual la conosce. E come la conosce ella? Non già qual era immediatamente dopo la sua emanazione dal cielo, ma sozzata, sfigurata, ed infelice. L'intelligenza non altro vede nella mobilità animale dell'anima che la preparatrice de' diversi umori che servono alla nutrizione non che all'accrescimento del corpo, ed a cagion de' quali trovasi in certo modo soffocata. Ella vede che i sensi esteriori tendono verso i corpi, che agiscon pei corpi, e che questi li

alterano, e scorge pur anco il senso interno carico delle differenti immagini degli oggetti corporei e delle qualità ricevute dai sensi. Se dunque l' anima si vede coperta tutta intera di un velo corporeo, e osserva nel tempo stesso che tende verso ciò che è corporeo, ella dee certamente rispondere che l' anima è corporea, assolutamente come un fanciullo interrogato sulla natura del suo corpo, risponderebbe che è di colla, se appena nato fosse stato coperta di colla, e la stessa vernice si fosse di poi conservata su tutto il corpo. Ma lavasi il corpo, scomparirà la colla, e apparirà la carne. Nello stesso modo l' intelligenza debbe abbandonar l' anima, che è una guida ingannevole, e dimandare a se stessa cosa sia ella, e donde provenga; e bisogna che risalga sino alla sua propria origine, al tempo ch' ella era ancor pura, e non insudiciata dalla materia e dai vizj; allora ella risponderà a se medesima che l' anima, di cui ella compone la parte più nobile, non solo è incorporea ma sì pure divina. *Magnum*

quidam es, o *anima*, continua Ficino con una specie di ispirazione, *si te parva non implent; optimum quoque, si displicent tibi mala; pulcherrimum, si horres turpia; sempiternum si temporalia parvipendis. Postquam talis es, si invenire te cupis, quære, obsecro, ibi te ipsam, ubi sunt talia. Magna verò ibi sunt solum, ubi nullum locus imponit limite finem; optima, ubi nihil contingit adversi; pulcherrima, ubi nihil est dissonum; sempiterna, ubi defectus est nullus. Quære te igitur extra mundum.*

Esposte in genere le cause psicologiche delle ipotesi emesse dai materialisti intorno alla natura dell' anima umana, Ficino le combatte e confuta. Prima di tutto l' anima non è nè un corpo, nè una forma sparsa nel corpo; ma è il principio delle qualità della materia, della nutrizione, dello sviluppo, e dell' accrescimento del corpo, non che quello di tutte le sue azioni organiche, di che sarebbe inutile cercare il fondamento nella materia grossolana. Ella nè può chiamarsi corpo animato, perchè in tal caso vi

avrebbe ancora un' anima a parte onde animare quel corpo; nè un corpo inanimato, perchè ciò che dà vita al corpo, debb'essere, generalmente parlando, principio vitale ed anima esso stesso. Egli è impossibile che sia un corpo grossolano, come l' acqua e la terra, nè un corpo sottile, come l' aria e il fuoco; perocchè, essendo grossolano, non potrebbe penetrar la materia nè moverla; ed essendo sottile, bisognerebbe che qualunque aria e qualunque fuoco fosse un'anima, asserzione evidentemente ridicola. Potrebbesi dire che l' anima non consiste in nessuna delle quattro sostanze elementari, ma che però contien sempre una sostanza materiale differente dalla elementare, perocchè a motivo della estrema sua tenuità e volubilità, ella spandesi in tutti i corpi, ovvero dà luogo ai fenomeni, che all' anima si attribuiscono. Questa proposizione induce alla seguente domanda: La sostanza sottile e materiale è ella anima, come materiale, e vien dall'esterno ad unirsi alla materia? Se si suppone il primo caso,

allora si accorda la natura dell' anima alla materia in generale, e tutti i corpi sono anime, perchè son tutti di materia composti; e ciò è assurdo. Se il secondo caso si ammette, si finisce sempre in una forza immateriale. Pensando che l'anima sia materiale, le sue parti hanno vita, o non l' hanno; se vivono, l' anima risiede intera costantemente in ciascuna delle sue parti, e non abbisogna di grandezza, perchè la divisione non la diminuisce; se le parti dell' anima non vivono, vi ha una vita che non resulta da parti viventi, e ciò è manifestamente impossibile. Oltre a ciò: ogni corpo può percotere uno de' cinque sensi, e l' anima non soggiace a nessuno; ogni corpo ha una forma determinata, e l' anima non ne prende veruna; ogni corpo adempie le sue azioni in uno spazio di tempo determinato, vale a dire successivamente, di maniera che è divisibile tanto rispetto alla sua essenza come alla sua attività, e l' anima all' incontro agisce in un solo momento; ogni corpo è in un luogo, più presto per cagione della sua

grandezza che della sua essenza, perchè riempie lo spazio con la sua grandezza; e l'anima esiste soltanto in essenza nel corpo, perchè la sola presenza di lei gli dà l'esistenza; ogni corpo trovasi in un altra cosa, in modo che questa lo circoscrive; e l'anima non è rinchiusa nel corpo, ma al contrario lo circoscrive, giacchè il produce, il conserva, lo regge; finalmente l'anima è più nobile e più eccellente di qualsiasi parte del corpo, anzi del corpo istesso tutto intero.

Ma Ficino non si limita a tutti questi argomenti contro la corporeità dell'anima; più altri ne accumula, ch'io mi contenterò di esporre brevemente, perchè derivano da suoi raziocinj sulla forma e la materia, sulla essenza loro, e sul mutuo loro rapporto.

I. Il corpo è composto di materia e di forma: l'anima, in vece, che come forma gli dà la vita, è una semplice forma. Chi pretendesse di far entrare la forma e la materia anche nella sua composizione, ne resulterebbero le tre seguenti assurdità: che non formerebbe il

corpo giusta la sua intera natura, ma unicamente giusta una delle sue parti: che la parte dell'anima che costituirebbe la forma formerebbe al tempo stesso due materie, cioè la propria dell'anima, e quella che diverrebbe corpo per effetto della stessa anima; finalmente che l'anima si convertirebbe in corpi di specie inferiore, e reciprocamente, se avesse la stessa natura di essi.

II. Il corpo, giusta la sua natura, è variabile, e resulta di parti che si rinovellano senza interruzione. Nondimeno avvi in lui qualche cosa che unisce per così dire le parti, di cui si compone, e ne forma un tutto, durevole sino a tanto che lo scopo di esso corpo l'esige; ma questa cosa non potrebbe essere il corpo stesso, nè esser essa corporea; attesocchè la natura di ciò che è corpo è contraddittorio con l'unità e la solidità della congiunzione delle parti costituenti. Convien dunque che l'anima, causa di tale unione, esista come forza incorporea.

III. Due corpi non possono occupare al tempo stesso un medesimo spazio.

Ora, l'anima esistendo col corpo e nel corpo, deesi necessariamente supporne l'incorporeità.

IV. Il corpo non è mai tutto intero nelle sue parti; dell' anima succede il contrario. La forza vitale del semè, dice Ficino, trovasi tutta intera in ciascuna delle sue parti; perchè qualunque sia il numero delle parti in cui dividesi il seme, quello degli animali che ne nascono lo agguaglia, di che si ha un chiarissimo esempio nell' uova de' pesci. La forza plastica e vegetativa dell' anima manifestasi dapprima in un piccolo germe: dipoi, quando l'anima cresce, spandesi in tutti i rami, e quando si abbatte l' albero si ritira nelle radici.

V. L'anima è la vita, o fonte della vita. Se fosse un corpo composto di molti elementi, si può chiedere se gli elementi contengano ciascuno isolatamente la vita, e se la vita non sia che il resultato della union loro, o se un di essi soltanto possegga la vita. Nel primo caso vi avrebbe tante anime quanti elementi, perchè non potrebbesi parlare di

un' anima composta di molte parti, e non potrebbe qui nascer questione che di molte anime trovantisi in un luogo stesso. Se alcuno degli elementi non possedesse la vita in proprietà, giammai l'union loro potrebbe cagionare la vita, e se questa resultasse dall' union loro, ciò accaderebbe meno per la forza di codesti elementi che fruiscono della vita per solo effetto di una forza esteriore, in virtù della quale l'associazion loro si opererebbe con sufficiente armonia per produrre la vita. Ma allora codesta forza estranea sarebbe essa l' anima. Se poi la vita esistesse in un solo elemento, quel solo sarebbe l'anima, nè avrebbe bisogno di verun altro elemento per generarla. È dunque assolutamente impossibile che l'anima sia un corpo composto di molti elementi. Nulla di elementare potrebbe ella essere, dappoichè ogni elemento resulta di materia e di forma, e se avesse vita non viverebbe per la materia, non essendo questa suscettibile di dar la vita a se stessa, nè di comunicarla ad altra cosa. L'anima elementare

viverebbe dunque sol per cagion della forma, e non sarebbe che semplice forma dell'anima.

VI. Se l'anima fosse un corpo o un elemento, bisognerebbe che andasse soggetta alle stesse modificazioni di quel corpo o di quell'elemento, e non agirebbe mai di una maniera contraria alla sua natura, che sarebbe determinata a tale o tal altra modificazione. Il freddo non riscalda giammai, l'umido non secca, il bianco non annerisce, ec. Ma l'anima pare che abbia la facoltà di eseguire azioni contrarie, perchè produce effetti opposti ne' corpi di differenti animali, e in quello dell'animale medesimo. Ella move, determina al riposo, contrae, attenua, condensa, aguzza, spunta, apre, chiude, scioglie e riunisce; ella comunica forme, forze, odori, sapori, e colori differenti ai membri ed agli organi; ella obbliga gli spiriti vitali, che son leggieri, a discendere ai piedi, e gli umori o vapori, che son pesanti, a dirigersi al capo. Ora, codesti effetti sono contrarj alla natura de' cor-

pi ; ella rialza i corpi in tutte le direzioni, malgrado il peso degli elementi, che li porta al basso, e li abbassa, malgrado la leggerezza degli stessi elementi, che li fa tendere all' alto ; ella move anche il corpo circolarmente, ancorchè tal moto sia contraddittorio con la propria natura. Se dunque ella produce effetti contrastanti ; se è capace di eccitar movimenti contrari alla natura del corpo, chi sarà sì irragionevole per dire ch' ella è costituita dal corpo stesso, o da una delle sue qualità?

VII. Debb' esservi in natura un essere che sia mobile da se stesso e per se stesso. Ove si accordasse tal proprietà al corpo, esso non potrebbe averla in tutta la sua essenza, perchè allora converrebbe che il principio del moto si trovasse contenuto in ciascuna parte, e nelle parti di ciascuna di esse parti. Ma siccome la divisione si estende all' infinito, così converrebbe che ogni corpo contenesse un infinito numero di cause motrici del mondo. Questo caso è impossibile, onde ne resulta anche l' impossibilità che il

corpo sia il principio vero e primitivo del corpo. La forza motrice interiore del mondo fisico è dunque l'anima, e questa debb' essere di natura incorporea.

VIII. Se l'anima fosse un corpo, riempierebbe interamente il corpo, acciò che interamente vivesse, e costituirebbe ella stessa un sottil corpo sommamente mobile, come pare potersi arguire dalla rapidità delle sue operazioni. Ma se si separassero i membri di un corpo animale, questo continuerebbe a formare un corpo a parte, e per conseguenza anche un' anima. Bisognerebbe dunque che le braccia e le gambe, staccate dal corpo, continuassero a vivere, sentire, e moversi, e l'anima, che resterebbe nel tronco, sarebbe infinitamente più piccola di prima, giacchè non è raro che il tronco viva ancor lungo tempo dopo la separazione de' membri. Più: se l'anima fosse un corpo, dovrebbe necessariamente eguagliare in volume il corpo esterno, cioè crescere e diminuire con lui; bisognerebbe che crescesse nel tempo stesso che cresce il corpo del giovine,

e in tal modo, che a somiglianza di esso ammettesse in se un numero di parti costituenti maggiori di quelle che ne racchiudeva precedentemente. Ma codesta addizione fatta alla sostanza dell'anima viveva o non viveva prima di esservi realmente aggiunta? Se non viveva, come accaderebbe che una cosa, che ha bisogno essa stessa di vita, fosse capace di comunicarla all'anima, e d'ingrandirla? Se poi viveva, ella era già anima, e noi mangeressimo tutti i giorni insieme ai nostri cibi una quantità d'anime destinate al nutrimento della nostra propria. I cibi assimilano costantemente alla natura del soggetto che nudriscono, di maniera che ciascun giorno un certo numero d'anime troverebbesi annichilato per conservarne una sola. Data questa supposizione, la nostra antica anima non sarebbe, a parlar propriamente, conservata; la sua sostanza dileguerebbesi continuamente, perchè sarebbe sempre obbligata a ricevere nuove anime in se, onde in tal modo la sua esistenza si trovasse in certa guisa rinnovata. Ma la

osservazione esclude del tutto siffatte ipotesi. Come conciliar la memoria, e l'identità di volontà, di carattere, e di sapere, con la mutabilità dell'anima? Come potremmo noi ricordarci degli oggetti che ci colpirono dieci anni fa, se l'anima non conservasse senza alterazione le immagini che ricevette a quell'epoca? Potrebbesi, è vero, obbiettare, che noi veggiamo che il nostro corpo conserva lunghissimo tempo la sua figura, benchè la carne cangi e dileguisi; e quindi esser possibile che le immagini degli oggetti conosciuti si conservino nell'anima, benchè la sostanza dell'anima stessa venga in certo modo ringiovanita di tempo in tempo, e che a poco a poco l'antica in nuova convertasi. A ciò Ficino risponde, che la forma del corpo non resta nè perfettamente la stessa, nè perfettamente nemmeno analoga; che spesso l'antica dileguasi quando si introduce nuova carne, che nuova forma produce analoga all'antica; ma che tal nuova forma è determinata dall'artista interno, che esercita l'azion sua nel corpo del-

l'uomo, e che rimanendo sempre lo stesso, e conservando così l'abitudine di formare in certo modo il corpo che gli viene affidato, e le forze sue materiali, imprime sempre alle nuove carni ed umori affluenti una forma analoga a quella dell'antico corpo.

Volendo provare anche più ampiamente che l'anima non è nè un corpo, nè una forma impressa al corpo, nè un punto di una forma simile, ma bensì che è una forma unica ed intera in tutte le parti del corpo, Ficino rammentò anche le facoltà di sentire, e le indagini da lui fatte in proposito contengono diversi interessanti rilievi, che dimostrano con quanta sagacità facesse le sue osservazioni psicologiche.

I. Il corpo non è suscettibile di ricevere per mezzo degli oggetti le impressioni necessarie per la produzione delle sensazioni e delle immagini. Ciò che il corpo riceve, lo riceve giusta la sua natura, vale a dire che ammette le parti della cosa nelle sue proprie. Gli è impossibile di ricevere un oggetto più vo-

luminoso di lui, nè può nemmeno acquistare una nuova forma avanti di aver perduto la precedente, o entrambe si mischiano sì fattamente, che più non si arriva a distinguerne alcuna. Questa proposizione è da Ficino anche più ampiamente sviluppata. Le immagini degli altri corpi si imprimono nell' anima dell' uomo; per tal modo l' anima giudica del volume loro, e non vi ha corpo sì enorme e voluminoso ch' ella non possa vedere e concepire; anzi ella può sempre pensare un corpo anche più grosso di quello che pensava dianzi. L' anima dunque non è limitata ai confini dell' oggetto intelligibile per lei. Se ella pertanto avesse una grandezza determinata, non altro sarebbe in poter suo di conoscer gli oggetti, fuorchè nel rapporto della sua grandezza. Ma ella può conoscere una quantità di oggetti tutti ad un tempo, o immediatamente gli uni dopo gli altri, senza ch' ella se ne trovi confusa, o senza che gli oggetti conosciuti precedentemente si scancellino dalla sua memoria.

II. L' anima conosce gli oggetti per mezzo di cinque sensi, e distingue con molta precisione le varie sensazioni da ciascun di que' sensi procuratele; dunque fa d' uopo che li conosca e insieme li compari simultaneamente. Ma qual è qui il principio che conosce e che compara? Non possono esserlo i sensi stessi, perchè ogni senso non altro percepisce che gli oggetti appropriati a lui, e le sensazioni degli altri sensi non esiston per lui. Convien dunque che vi sia una forza interiore dell' anima, che in certo modo ne costituisca il centro, ed a cui partecipino i sensi le sensazioni loro; e convien pure che tal forza sia una ed indivisibile, siccome Ficino cerca di provare con le note ragioni psicologiche.

III. Più piccolo è lo spazio occupato dall' organo esteriore della vista, più la facoltà visuale è acuta e perfetta. Gli occhi piccoli veggono meglio de' grossi. Se questa osservazione è esatta, e se la grandezza dell' organo non influisce per nulla sulla vivacità della sua impressio-

nabilità, che divien dunque del senso interno, del *sensorium comune?* Quanto agli altri sensi è superiore, altrettanto pure debbe a se medesimo bastare; ma questa qualità soltanto può avere perchè non abbisogna di grandezza corporea.

IV. Se si ammettesse la divisibilità della facoltà di sentire, gli oggetti delle sensazioni, e le immagini che producono sarebbono divise in lei; per conseguenza vedrebbesi infinite volte un oggetto visibile, perchè l'anima senziente sarebbe divisibile all' infinito. Se codest' anima sensibile e divisibile fosse grande, sarebbe inetta alla percezione de' piccoli oggetti, non tutta intera li sentirebbe, ed essi colpirebbero solo quella parte di lei che ha rapporto con la grandezza loro. Così pure, se fosse piccola, non avrebbe impressionabilità pei grandi oggetti. Ciò non ostante l'anima tutta intera e in uno stesso modo conosce gli oggetti che le si presentano, sì grandi che piccoli.

V. L'anima sente tutta intera e per tutto. Nessuna impressione accade sopra

una parte animata qualunque, la qual tosto non si comunichi alla intera anima, che la conosce. Dunque l'anima esister dee tutta intera in ciascuna parte del corpo, e tutta intera al tempo stesso in tutte codeste parti; e ciò sarebbe impossibile se fosse di natura corporea.

VI. L'anima non è necessariamente colpita dalla sensazione. Quanto al corpo tanto vivente che non vivente, si effettua realmente una dissoluzione distruttiva della sostanza, che ne' viventi è accompagnata da dolore. *In carne quidem est passio*, dice Ficino, *cruciatus in spiritu, sensus in tactu, compassio et condolentia (ut ita loquar) in phantasia. Complectere paucis: tam in carne quam in spiritu perniciosa quaedam fit subtantiaeque corruptrix solutio vel contractio; hanc vocemus noxiam laesionem.* Ma questa lesion dolorosa può ella estendersi fino all'anima? Ficino risponde di no. Nel fatto, essa distrugge la sostanza: dunque distrugge la forza di essa sostanza e l'attività di essa forza. Che se fino all'anima si propagasse, ne ver-

dalla inconvenienza del corpo, e questo, a parlar propriamente, è ciò che si chiama sentire. Ma questo senso dell' anima, di cui gode, anche quando non sentesi nulla, non esiste, per così dire, fuorchè per l' organo del corpo, che regge l' anima in tal maniera, che in lui diviene più attenta ai patimenti che ei prova, ch' ella accoglie ciò che le conviene, ed allontana ciò che potrebbe esercitare una influenza nocevole sopra di lei. Secondo Ficino, ella produce una particolar materia luminosa nell' occhio, una materia aerea purissima ed estremamente mobile nell' orecchio, una materia di natura vaporosa nel naso, un altra succosa nella bocca, e finalmente un' altra terrea nell' organo del tatto. Ma in mezzo a tutte queste operazioni, ella però non cessa di rimanersi in riposo. Applaudisce di buon grado alle azioni convenevoli del corpo, e si oppone contro voglia a quelle che non convengono. A queste azioni dell' anima, mentre il corpo patisce, si riferisce tutto ciò che chiamasi sentimento.

di piacere o di dolore, senza che l'anima stessa nulla soffra dagli oggetti esterni, nè che sia menomamente alterata da essi. Quindi, per esempio, quando i tuoni scuotono lo spirito aereo dell'orecchio, l'anima, che prima dello scotimento conservava l'organo dell'udito nello stato ordinario, allora lo conserva con maggiore attenzione, al che non è possibile di assegnare il nome di passione. Questa attenta attività è conosciuta dalla stessa anima attiva, e la cognizion che ne acquista costituisce la sensazione. In una parola, la sensazione o è la conoscenza della attività attenta dell'anima, o il giudizio fatto sulla passione e sullo stato del corpo, che siffatta attenta attività produce.

Uno de' più rimarchevoli argomenti di Ficino è quello in cui prova che l'anima non può altrimenti essere un'armonia del corpo, come volle Aristotele. Se l'anima fosse un'armonia, non sarebbe una sostanza assoluta, ma un'accidenza; allora non imprimerebbe più il moto alle parti corporee, ma nascerebbe dal

moto loro determinato da un altro principio; quindi non potrebbe resister giammai alle affezioni corporee, nè separarsi dal corpo, riflettersi in se medesima, e pensare a cose incorporee. Oltre a ciò, ogni corpo è un'armonia. Con questo nome si intende tanto l'associazione dei membri, quanto un certo modo d'associazione; ed un corpo non può dunque esistere senz'armonia; ma tale armonia del corpo è soltanto relativa alle parti materiali, e da esse dipende, laddove l'anima è del tutto indipendente dalle parti materiali che compongono il corpo. L'armonia si oppone ad ogni resistenza interna, che la rende disarmonia. Ma la nostr'anima è continuamente agitata da opinioni ed affezioni contraddittorie, nondimeno, quanto all'essenza, ella riman sempre quel ch'ella è. Nell'uomo cattivo regna un duro contrasto dell'anima con se medesima, della sensualità con la ragione, e delle inclinazioni tra loro: nell'uomo dabbene, l'anima, nel rapporto pratico, è in armonia con se medesima; tuttavia la costituzione

sostanziale è e riman sempre la stessa così nell'anima del buono, che in quella del cattivo.

Dopo aver provata l'incorporeità e l'immortalità dell'anima con la natura della facoltà di sentire, Ficino cerca pur di provarle con quella della intelligenza. Quattro gradi ei distingue di cognizioni che l'anima osserva per passare a poco a poco dalla materia alla natura spirituale, e dalla sensazione animale alla attività intelligente. Codesti gradi sono basati sopra quattro facoltà dell'anima subordinate l'una all'altra, cioè quella di sentire (*sensus*), quella di percepire (*imaginatio*), l'immaginazione (*phantasia*), e l'intelligenza (*intelligentia*). La prima sente i corpi nel modo con che essi la colpiscono di presenza; la seconda già si alza di molto sulla materia, potendosi con essa formar l'immagine di un corpo che non è più presente: e questa facoltà riunisce in se le funzioni de' cinque sensi, ma non è spogliata assolutamente di materia, perocchè non altre immagini può produrre che di ciò

che i sensi hanno anteriormente sentito. I sensi hanno rapporto ai corpi: la percezione ha rapporto alle sensazioni eccitate dai corpi stessi. Secondo Ficino l'immaginazione riduce le immagini in idee. La percezione, per esempio, rappresenta all'animo un uomo di alta statura, con fronte spaziosa, larghe spalle, color bianco, occhi azzurri, naso aquilino, e voce piacevole: e l'immaginazione decide essere questo il ritratto dell'uomo che si chiama Platone. La percezione non ha, se puossi esprimere in questo modo, alcun sospetto della sostanza dell'oggetto: ne rappresenta la sola superficie, ed offre il solo suo prospetto esteriore. L'immaginazione ne sospetta la sostanza, perocchè decide che un uomo, rappresentato bianco, si chiama Platone. Pare eziandio ch'ella pensi in certo modo gli oggetti incorporei. A norma della immagine di Platone, ella decide ch'egli è buono, bello, amico, e discepol di Socrate. Ora, la bontà, la beltà, e l'amicizia sono cose immateriali. Crede Ficino che a codeste idee della immaginazione possa darsi

il nome di tendenze incorporee de' corpi. Ma non basta il soccorso della immaginazione perchè l'anima possa del tutto alzarsi sopra la materia, sia perchè questa facoltà non conosce l'incorporeità delle tendenze incorporee, sia perchè non può, per esempio, rappresentarsi Platone, fuorchè in certo modo, in un certo luogo, ad un' epoca determinata, e con le tali qualità. Ella dunque rappresenta l'oggetto sotto le condizioni, giusta le quali esiste realmente nella materia. Ora, mentr' essa è limitatá a certe condizioni di un dato oggetto, l'intelligenza abbraccia le condizioni comuni a molti oggetti, di modo che quand' è unita all' immaginazione, queste due facoltà compiono insieme gli uffizj loro. L' intelligenza conchiude che Antistene e Senofonte sono come Platone: l'umanità è comune a que' tre personaggi, come anche alcune altre qualità proprie al terzo; ma non è unicamente comune a quei tre, trovandosi pure in migliaja d' individui, che furono, sono, e saranno, qualunque sia il luogo e il tempo in cui

sieno nati e dov' abbiano vivuto. Se per tanto l' umanità si comunica nel modo stesso a tutti gli individui, a tutti i luoghi, e a tutti i tempi, non è esclusivamente addetta a verun individuo, a verun luogo, a verun tempo in particolare. Una natura di tale specie pare elevarsi al di sopra delle condizioni determinate del mondo fisico; ell' è dunque una cosa che esiste per se medesima; e siccome si comunica a una moltitudine di cose, benchè rimanga sempre una ed eguale, così bisogna ch' ella esista fuori de' corpi. Vi ha dunque fuori del mondo fisico un certo ente razionale, o una idea assoluta della umanità, a cui tutti gli individui che sono uomini prendon parte, e per cui diventan uomini. Diffatto la natura comune agli individui non potrebb' essere nè accidentale, perchè ubbidisce sempre ad una regola fissa, nè esistente assolutamente e per se medesima, perchè ha costantemente bisogno della materia, alla quale aderisce, e che le serve di fondamento: debbe aver dunque la sua sorgente in una causa qualunque. Questa

causa non può essere la materia, perchè è priva del potere di formar se medesima, nè può essere un individuo, perchè l'individuo non agisce su tutto, ma è limitato ai fenomeni proprj; nemmeno è la totalità degli individui, perchè essendo essi diversi gli uni dagli altri nulla producono di comune, ma invece danno origine a cose differenti. Che se hanno essi rapporto fra loro, ciò nasce da questa causa, per la quale altresì esistono, e che trovasi tanto più superiore ad essi, quanto ella è più semplice. Conviene dunque che la causa della idea risieda in una forma, che riporti la pluralità degli individui all'unità; ma cotal forma debb'essere la forma suprema, onde non supporne un'altra a lei superiore, e così di seguito sino all'infinito. Noi risaliamo in tal modo sino alla idea divina, che sorpassa necessariamente tutte le altre, agisce nella stessa maniera in tutte, e le unisce mercè una natura comune. Ora, fa d'uopo che siffatta idea divina abbracci ella stessa l'intelligenza, sia come intelligenza divina assoluta, sia

come intelligenza che esiste nella luce della Divinità. L'intelligenza dice che le forme naturali de' generi delle cose non possono provenire da una causa mobile, perchè sono esse continuamente le stesse, e perchè, se fossero prodotte da un moto, cesserebbero una volta. Non di meno elle sono create, perchè fanno parte dell' universo, il qual proviene da una causa esterna. Elle debbon pure l'origine ad una causa unica, dappoi che formano una sola natura, ed un' opera sola, e concorrono ad un solo scopo. Quinci l' intelligenza umana trae la conclusione che le idee originali dei generi della natura esistono, fuori del mondo mobile, in uno spirito immobile, che ne è la cagion creatrice, e che non vi sono esse corporee ovvero animate, altrimenti sarebbero mobili, ma vi fruiscono di una esistenza puramente intellettuale. Ma l' intelligenza non ha pur bisogno di così ragionare; tosto che le si rappresenta l' immagine di un dato oggetto, ella fa astrazione dalla precisione individuale, e pensa subito alla

immagine primitiva, che è comune agli individui del genere. I sensi dunque hanno immediatamente rapporto ai corpi, la percezione alle idee delle immagini corporee, e l'intelligenza alle nature comuni, non che alla costituzione interamente incorporea del mondo fisico. L'intelligenza però, oltre ciò che è generale in natura, ne conosce ancora il particolare: e se così non fosse, ella non potrebbe nè paragonare il generale col particolare, nè conoscer le forze che a lei sono inferiori, non che gli effetti che esse producono, e a lei rapportarle. Tuttavia conosce la natura del generale prima di quella del particolare, perchè la prima attività è conforme alla natura di una forma intellettuale; e siccome questa non può esser pensata se non mediante una certa astrazione, ella è assoluta, e rappresenta la natura del generale. L'intelligenza va debitrice di tal potere ad una intelligenza superiore, quella di Dio, nella quale e per la quale ella esiste, e che è l'intelligenza assoluta. Dunque, posto che ella pensa se

stessa, prima ed immediatamente, come natura generale, e che la sua attività è diretta verso l'assoluto, egli è chiaro ch' ella stessa debb' essere una essenza incorporea.

Gli alimenti dell' anima somministrano a Ficino una novella prova della sua immortalità come essere intellettuale. Il nodrimento si converte nella sostanza di ciò che dee nodrire: così il pane, alimento del corpo, si cangia in carne. Convien dunque che giusta la natura sua ella sia affine alla sostanza che ha bisogno d' essere nodrita, ond' ella possa convertirsi in quella. Possono i corpi venir nodriti da alimenti corporei, e le cose incorporee da alimenti egualmente incorporei; in fatto, il corpo non può mai diventare spirito; nè lo spirito degenerare in corpo, perchè entrambi non hanno una materia comune che serva loro di base, mediante la quale sia loro possibile di convertirsi l' uno nell' altro. Ora, egli è evidente che l'anima non si nutre di cose incorporee. Se ella prendesse di tali alimenti, prefe-

rirebbe quelli che servono al nutrimento del suo corpo. Diffatto, siccome il corpo è il più appropriato di tutti all' anima ch'esso racchiude, così bisognerebbe che i suoi alimenti fossero quelli che meglio a lei convenissero, nella supposizione che fossero sì attenuati e semplificati quanto dovrebber essere per convenire ad un corpo sì sottile come l' anima. Resulterebbe da ciò che l' anima di un corpo ben alimentato e paffuto sarebbe più energica di quella di un corpo magro, e che avesse più ingegno inventivo, più memoria, più attività, e più forza per reprimere i desiderj impuri. La nobiltà dell' anima e i sentimenti eroici si troverebbero in un gran corpo, e la pusillanimità in un piccolo. L' anima crescerebbe insiememente al corpo, senza aver pur mestieri di studio che la eserciti; e la sapienza, la maturità del giudizio, e la perseveranza verrebbero meno con gli anni, che portano il decadimento del corpo. Il genio non prenderebbe mai così rapido slancio, quanto dopo un convito, *inter po-*

cula. Ma noi veggiamo assolutamente il contrario, di maniera che concludiamo non poter l'anima nodrirsi di sostanze corporee. Di qual natura son dunque i suoi alimenti? Se non ve ne fosse per lei d'altra specie, ella sarebbe immortale, per la ragione appunto che non le occorrerebbe nessun nodrimento. Ella forse alimentasi spiritualmente, e questa di fatto è la sola cosa che le convenga, asserzione, di cui nessun savio vorrà mai dubitare. Qual è dunque codesto alimento incorporeo, di cui si nutre l'anima, e ch'ella sempre e sì avidamente desidera? È la sapienza, cui tende in ogni età più che a qualunque altra cosa, a cui gli artisti sforzansi di arrivare in tutte le arti, che sino i fanciulli stessi con ansietà cercano, e non due o tre volte o quattro al giorno, come un cibo terreno, ma ad ogni istante, in tutto ciò che li riguarda, e in tutto quel che intraprendono. Per giugnere alla sapienza ci accade più volte di non pensare alla sostentazione del corpo, di sagrificare senza risparmio sì il tempo che il da-

naro, di indebolirci con lavori forzati, onde l'anima nostra acquisti maggiore energia. Non è il corpo che aspira alla sapienza, la quale a lui non serve, anzi gli nuoce; e se per accidente ella conciliasi qualche fiata con esso, ciò nasce non tanto nella qualità sua di verità, come a cagione di un certo ben essere corporale, che la conoscenza di cotal verità procura. L'anima all' incontro ama la verità, e avidamente la cerca, allora pure che nessun vantaggio possa resultarne per lo stato del corpo. Per quanto sia esso soddisfatto, rispetto ai cibi ed alle bevande, l' anima sente sempre bisogno della verità, la cui mancanza fa di spesso penosi i piaceri corporei. Ove ella poi la trovi, celebra altamente il suo trionfo, se ne compiace, e il suo giubilo non è momentaneo, ma dura perennemente. In tal modo si solleva alla coscienza di una maggiore dignità, dall' altezza della quale considera con indifferenza ed anche con disprezzo gli oggetti che pajono più importanti e più degni di attenzione ad un' anima chiusa.

nell' augusto cerchio dei desiderj corporei. Alimentata e fortificata dalla verità, l' anima divien moderata, giusta, invincibile, dominatrice dell' uomo, superiore al cielo, eguale all' Angelo, e simile alla Divinità. Ma la verità non è corporea, altrimenti non potrebbe trovarsi nelle cose incorporee, ed esiste tanto in Dio che negli Angeli. Dunque se l' anima si nutre di cose incorporee fa d'uopo che sia ella pure incorporea.

Le altre qualità possedute dall' anima come essere intelligente, e delle quali è conseguenza la sua immortalità, Ficino fa conoscere nella seguente maniera.

I. Il potere di creare le idee degli oggetti. Nessun corpo può produrre le idee, perchè quest' atto esige una partecipazione alla cosa assoluta e generale, che è incorporea, e che perciò il corpo non può mai nè raggiungere, nè ricevere.

II. L' intelligenza abbraccia con tutta la sua essenza le cose ch' ella riceve; e ciò sarebbe impossibile s' ella fosse corporea, perchè allora non riceverebbe le

parti degli oggetti, fuorchè per mezzo di una delle sue parti.

III. L'intelligenza riceve le forme degli oggetti senza però perdere la sua; se fosse corporea, bisognerebbe che la forma novellamente acquistata distruggesse l'antica, o almeno si mischiasse con quella.

IV. Le intelligenze possono a un tempo stesso contenersi reciprocamente, ed essere contenute le une nelle altre; e ciò non accade dei corpi. Cio che, rispetto alla sua quantità, contiene una cosa diversa di se, è più grande di ciò che trovasi in lui contenuto. Ma un corpo non può essere al tempo stesso più grande e più piccolo di un altro. All'incontro una intelligenza ne contiene un' altra, nella quale si trova poi contenuta ella pure. La mia intelligenza considera la tua, e la tua contempla la mia; le nostre intelligenze si abbracciano adunque per contemplazione reciproca, e si intendono per la stessa ragione. Più; una intelligenza abbraccia tutte le altre, perchè considera la natura di tutte.

V. L'intelligenza agisce in tutto il corpo e su tutti i corpi, e non è limitata da nessun tempo o luogo, e vuole esser pertutto e sempre; nulla dunque si oppone a' suoi progressi eterni.

VI. Un corpo non acquista mai nuova forma fuorchè per mezzo del moto; ma l'intelligenza non ne deve veruna a questa causa, e non si move nemmeno quand' ella diminuisce. Quanto più è sciolta dal turbamento delle passioni, e quanto più gusta la quiete, tanto più progredisce nelle speculazioni. La sua eternità deriva parimenti dall'essere per l'intrinseca sua natura destinata esclusivamente alla ricerca della verità, e dal rimanere perciò in uno stato di calma, senza il quale le sarebbe impossibile di speculare. Il corpo in vece si aumenta col moto, dal quale anche nasce.

VII. Ciò che si contraddice nella materia non si contraddice nella intelligenza. Gli elementi opposti si scacciano reciprocamente dal luogo loro, e si urtano insieme, ma non sono in contraddizione nella intelligenza, la qual può pensare

le forme loro tutte ad un tratto, giacchè l'idea dell' una rende possibile quella dell'altra. L' intelligenza può pensare il buono e il cattivo, l' utile e l' inutile, il bello e il brutto, la luce e il bujo, il dolce e l' amaro, e può determinare più precisamente la conoscenza di un oggetto con quella che ha del suo contrario; ma non può dunque essere distruggibile, perchè la distruzione d'una sostanza non può essere operata fuorchè da ciò che trovasi in contrasto con essa. Ora, qual cosa sarebbe assai contraria alla intelligenza per poterla distruggere, dacchè ella esercita un sì gran potere su tutti i contrarj, togliendo loro la contrarietà, e accoppiandoli insieme, ad onta della invincibile ripugnanza loro a conciliarsi? Se l'anima dunque non è distruggibile, non è più corporea.

VIII. L' intelligenza dà la forma agli oggetti nel riceverli in se, ma non prova il menomo cangiamento per parte loro. Nel mondo fisico un corpo prende la forma di quello che esso riceve, come per esempio la legna divien calda e di

natura ignea quando il fuoco la penetra. L' anima prende la forma di tutti i corpi, giacchè giudica di tutti, ma non fa provare il menomo cangiamento alla natura corporea; ella trasporta la sua intellettuale esistenza nel corpo, di cui giudica, ma questo rimane ciò ch' era prima.

IX. Gli effetti de' corpi partono sempre dal composto, e rappresentano parimenti cose composte. L' esistenza de' corpi, che son composti di materia e di forma, non è propria nè alla forma semplice, nè alla semplice materia, ma appartiene ad un tutto, che resulta dalla riunion loro. Per conseguenza lo insieme agisce sempre come un composto, ed è impossibile che il suo prodotto non sia composto. Questa verità ci vien confermata dal mondo fisico. Gli elementi, le piante, e gli animali sono composti, e generano nuovi composti. Se l' intelligenza fosse pure una sostanza corporea composta di forma e di materia, il suo effetto, che è la conoscenza, non avrebbe giammai rapporto fuorchè alle cose com-

poste, è non altro che cose composte potrebbe essa conoscere. Ma l'intelligenza è così superiore a tutte le sostanze composte della natura, che ha persino il potere di risolvere in forma ed in materia le cose composte, e di pensar poscia isolatamente sì l'una che l'altra. Prova manifesta della sua eccellenza ella ci dà, 1.° purificando quanto vi ha di impuro nella materia: ond'è ch'ella considera, ciascuna a parte e nella sua particolar materia, le qualità che la materia insiem congiunte racchiude, e che son guaste dalle loro avversarie; 2.° contemplando come unità quello che è moltiplice per se medesimo: ond'è che comprende un infinito numero d'uomini sotto l'idea di un uomo; 3.° pensando le cose mobili come se fossero fisse, e i momenti del passato, del presente, e del futuro come se formassero una idea unica di tempo; 4.° considerando le cose separate come unite, senz'essere trattenuta da verun ostacolo di tempo o di distanza; 5.° ed avendo la facoltà d'intendere ciò che è morto come se fosse

vivo, e ciò che è distruggibile come se avesse a durar sempre. Da tutte siffatte qualità ne viene che l'intelligenza non è nè corporea, dappoichè agisce diversamente del corpo, nè guasta, nè dispersa, nè variabile, nè distruggibile, perchè ha il potere di eliminare tutte queste proprietà negli oggetti, che lo hanno.

X. L'attività della intelligenza termina nella attività stessa, e quella del corpo nel corpo. Se l'attività d'un corpo terminasse in se medesima, ella rimarrebbe nel corpo, e agirebbe sopra di se. Il fuoco, per esempio, si scalderebbe da se stesso. Ora, codesto fenomeno trovasi in contraddizione con la natura del corpo, che non può agire nè in se, nè da per se. Ma quando noi portiamo l'attenzion nostra sulla attività della intelligenza rapporto al conoscere, osserviamo che cessa in se medesima, e che non opera nulla fuori di lei, salvo il porre talvolta in moto la volontà, che dal canto suo, fa entrare in azione gli organi corporei, onde realizzare esteriormente l'oggetto della conoscenza. L'intelligenza agisce

liberamente, contempla se stessa, non che le sue produzioni, e per solo amor di se stessa eseguisce le sue azioni. Dal che parimenti ne segue ch' ella esser debba incorporea ed immateriale. Si forma in fatto e si compie sempre da se per mezzo della sua attività, perocchè conosce e vuole continuamente: locchè significa in altri termini, ch'ella si fa, si conserva, o si rinnova costantemente da se; e questa è la ragione per cui non si allontana mai dal suo conservatore, attesochè non le è possibile di allontanarsi da se stessa. Altronde, lo scopo della generazione naturale essendo già una certa immortalità, tale molto più debb' essere lo scopo della generazione intellettuale. Ma le cose naturali generano la specie loro fuori di lei, e l'immortalità consiste in una successione non interrotta di nuove generazioni. L' intelligenza genera entro di se tanto se stessa, quanto le altre cose. Ne segue che il principio di codesta immortalità è contenuto nella intelligenza, generatrice ella stessa.

XI. La forma corporea non ha un potere infinito, ma ben lo ha l'intelligenza. Nessuna cosa elementare racchiude in se una forza infinita ed inesauribile, ma l'intelligenza non conosce confini, e non si affatica giammai. Ella è illimitata per se medesima, perchè se medesima conosce. La conoscenza che parte dalla essenza della intelligenza rientra nella essenza stessa, donde proviene una infinita circolazione della attività intellettuale. Infatto l'intelligenza non è diretta all'ottenimento di uno scopo, ov'ella, acquistandolo, riposerebbe, ma raggirasi intorno la sua propria sostanza, ed è avida di se stessa, e questa brama giammai non si estingue in lei. Ora, una sostanza che, per effetto del desiderio che ella ha di se medesima, ha cominciato a considerarsi da tutti i lati, continuerà sempre, perocchè anche siffatta avidità non cessa mai di conservarsi nella sua attività. Convien dunque necessariamente che l'attività della intelligenza sia eterna, dacchè ella riflette se stessa a motivo della sua intellettualità; nè mai può

finire, perchè la sua riflessione sopra se stessa non prova mai la menoma interruzione.

Se la vita, soggiunge Ficino, precede, quanto all' origine, la conoscenza, se questa vince la vita per la sua importanza, e se l' anima umana è dotata di una dignità bastantemente grande per avere una forza infinita di conoscere e di volere, molto più debb' ella avere eziandio una forza infinita di vivere.

Dopo di avere allegate cotante ragioni in favore del dogma della immortalità dell' anima, Ficino ha voluto particolarmente mostrare che l' anima è del tutto indipendente dal corpo, rispetto alla propria esistenza ed attività. Gli argomenti, che in ciò adopera, entrano in parte ne' precedenti, com' era inevitabile. I più distinti son questi

I. Tanto più perfetta è l' intelligenza, quanto minor lega passa tra il corpo e lei. Il contrario avverrebbe se ella dipendesse dal corpo. Vi son taluni che predicono l' avvenire, quando stanno per morire, come se allor travedessero l' ar-

monia delle essenze spirituali, cui si congiunge lo spirito, giusta la natura sua, quando il corpo non vi si opponga. Non solo l'intelligenza si forma assai più chiara di una quantità di cose, quand'essa è ritirata dal corpo, ma anche la volontà, non più dalle passioni assediata e turbata, si dirige unicamente verso le cose divine, che sono le più proprie alla sua natura.

II. L'intelligenza sta in opposizione col corpo, locchè non sarebbe possibile se da lui dipendesse. Nessun oggetto potrebbe agire in senso inverso del principio della sua natura, perchè in tal caso tenderebbe egli stesso alla sua distruzione, che necessaria e inevitabile si farebbe, tosto annichilato il principio. All'incontro bisogna che una cosa si valga del suo principio in tutti i suoi effetti. Ora, se l'anima è realmente in contraddizione col corpo, e con tutti i corpi in generale, non può trarre l'origin sua da veruno. Due principali occupazioni ha l'anima, cioè il concepimento, e la determinazione della sua volontà; e in-

ed armonizza con esse, questa circostanza non reca il minimo cangiamento nel carattere della sua attività, perchè l'anima vi si è decisa, non già per esserne in qualche modo costretta dal corpo, ma per l'amor libero ch' ell' ha al corpo stesso, come a sua propria opera vivente; che se la natura sua comportasse di cedere al corpo, allora ogni anima ubbidirebbe sempre alle impressioni ed agli impulsi de' sensi. Ma siccome ora vi cede, ed or vi resiste, così hassi a conchiudere che nessuna violenza la obbliga in nessuno di que' due casi.

Esamina Ficino viemmaggiormente la libertà dell' anima, onde valersene d' argomento per provare ch' ella è indipendente dal corpo, e dice: Tuttociò, che è naturalmente omogeneo al corpo, non può avere una attività libera. L' intelligenza, a norma della sua natura, si occupa delle idee generali; ma perchè il pensiero suo determini una azione qualunque, bisogna ch' ella rapporti l' idea generale agli oggetti particolari rinchiusi in questa idea. Il generale racchiude gran

numero, anzi una infinità d' individui, di maniera che l'idea generale può essere relativa ad una quantità d'idee individuali. A siffatta relazione succede il giudizio che si fa delle azioni che debbonsi eseguire, di modo che il giudizio può scegliere in mezzo ad una moltitudine di azioni differentissime; non è dunque determinato di sua natura ad un certo modo di azioni, ma rimansi in piena libertà. Certe cose, come a dire le piante, non hanno libertà di giudizio, perchè manca loro la facoltà di giudicare; altre cose ne sono sprovvedute, benchè ne posseggano la facoltà, ma la natura loro le determina ad una specie particolare di giudizio, come son gli animali. La pecora giudica di sua natura, che il lupo la divorerà, e perciò lo fugge, nè le sarebbe possibile di fare altrimenti, perchè la natura la spinge alla fuga. L'istinto naturale guida gli augelli a fabbricarsi i nidi, le api a raccogliere il mele nelle cellette loro, e i ragni a tendere le reti. Ecco perchè anche tutti gli animali di una stessa specie eseguiscono

a un modo stesso le azioni loro, senza imparare dai loro simili, nè mai se ne scartano, perchè l'istinto naturale che a ciò le conduce abita originariamente in essi, e non subisce variazione veruna. Ma gli uomini imparano dagli altri quello che fanno, e le azioni loro non sono sempre le stesse, benchè abbiano primitivamente una natura comune. In conseguenza non è la natura loro che serve di guida all'attività loro, ma si determinano da se ora in una maniera, ora in un'altra, secondo le istigazioni della propria volontà. Così pure si spiega la ragione per cui le piante e gli animali non si ingannano mai nella scelta di certi atti ovvero oggetti, di cui abbisognano, laddove all'incontro l'uomo ingannasi frequentemente. La ragione di ciò non sta nella maggior perfezione della loro intelligenza, essendone essi del tutto privi; ma tale uniformità nasce dall'essersi determinati dall'intelligenza divina, la quale non commette giammai il menomo errore. L'uomo invece è abbandonato alla sua, la quale non ha lo

stesso privilegio. Se talvolta gli accade di lasciarsi condurre dalla sua sola natura, allora è Dio che lo dirige, ed egli non l'inganna. Anzi quand'anche potesse risolversi a prender sempre la natura per guida, come fanno le altre cose naturali, si ingannerebbe infinitamente meno spesso di quelle, poi che sarebbe un organo più perfetto condotto dalla mano della Divinità. Che se le altre cose della natura si conducessero come l'uomo, tanto più ingannerebbonsi, quanto meno sono perfette di lui nella natura loro. Ora, il giudizio dell'uomo, rispetto alle azioni, è libero, perchè la natura non lo determina ad un'azione più tosto che ad un'altra. L'uomo giudica liberamente, perchè determina se stesso per oggetto del suo giudizio, riflette su questo, sa che giudica, e giudica finalmente del suo stesso giudizio; e questa libertà debb' egli alla intelligenza. L'intelligenza comprende non solo tutti i beni particolari, ma anche il ben generale, che tutti gli altri racchiude. Può dunque aspirare a ciò che la volontà gli dice essere un

bene, senza che veruna tendenza naturale lo impedisca di fare l'azione opposta. Quindi l'uomo si prescrive di spesso un genere di vita nocevolissimo al corpo: spesso lo odia, lo debilita, lo uccide; locchè non fanno gli animali, la cui totale attività ha per iscopo il ben essere del corpo loro.

Potrebbesi ammettere che le azioni dell'uomo sono determinate da una causa remota, come per esempio il moto del cielo. Ficino vuol anzi dimostrare il contrario. L'anima, dic'egli, può prevedere gli avvenimenti futuri, ed evitarli con la sua sapienza, e ridersene in certo modo come se non riguardassero l'uomo, di cui ella è l'essenza, e la prigione ov'ella è chiusa. L'uomo può rivolgere a suo vantaggio le circostanze felici con la sua moderazione, e le infelici con la pazienza e la rassegnazione, sì che tutte del pari il conducano alla virtù ed alla felicità. Egli è pur facile di provare, paragonando la natura dell'anima a quella del cielo, che una non dipende dall'altro; perocchè il cielo ha

una forma corporea, ed è annodato col tempo e con lo spazio: ma la forma, mercè la quale l' uomo conosce tutto, è incorporea, generale, ed assoluta; questa dunque non può essere dal cielo prodotta, non potendo una forma che ha un confine qualunque esser giammai assoluta. Se pertanto l' intelligenza non deve al cielo nè la sua propria azione, nè il principio di essa, ella non va soggetta al cielo; l' anima all' incontro avendo la facoltà di accomunarsi alle cose più che celestiali, ha una natura superiore a quella del cielo. Se i giudizi e le azioni degli uomini fossero determinate da una causa naturale, tutti avrebbero sempre la stessa opinione intorno a certi oggetti, e quello che fosse scelto dall' uno il sarebbe parimenti dall' altro: ma invece veggiam che ciascuno giudica in una diversa maniera, e si determina per oggetti diversi. Ficino ammette però che gli astri influiscano sugli elementi, e per mezzo di essi nel corpo umano, e suppone che tale inflnenza regoli più volte le azioni, benchè non possa per natura distruggere del tutto il libero arbitrio.

Potendo l' anima agir senza il corpo, ciò somministra una nuova prova della sua immortalità, e massimamente della sua indipendenza. Il modo di azione di una sostanza si regola sempre su quello della sua esistenza. Se l' anima non esistesse fuor che per il corpo, non potrebbe far nulla senza l' assistenza di lui; ma ella agisce con intera indipendenza: dunque non esiste per lui. Quì Ficino descrive minutamente la maniera con che l' anima umana agisce quando trovasi unita al corpo; dà una spiegazione di queste due sostanze, la qual rimase adottata sino alle nuove ipotesi ammesse dopo Cartesio, di cui qualche punto fu pur conservato dal filosofo Franzese, sebbene non possa venire considerata come una soluzione propriamente detta del problema. L' anima nella sua qualità di principio formatore essendo più eccellente della cosa formata, ossia del corpo, i corpi situati così in noi come fuori di noi non possono imprimere le forme loro, o le loro immagini in lei, ma col mezzo di certe qualità o forze che posseggono,

e di alcune immagini che staccansi da essi, irritano lo spirito caldo e vitale, che costituisce, per così dire, il nodo tra il corpo e l'anima. Se si uniscono con questo spirito nella materia senza unirsi all' anima, egli è pur ragionevol di credere che lo spirito vitale è formato da essi anzi che attribuir loro la formazione dell' anima, la quale, lungi dall'esserne prodotta è quella che è destinata a formarli, e che costituisce la vera forma loro. Quindi è dunque, che l' anima ragionevole, che è la fonte di tutti i moti corporei, move i corpi, ma non è mossa da essi. All' incontro lo spirito vitale, che puossi fino ad un certo punto considerare come il carro dell'anima, è mosso ed eccitato dai corpi. Questo eccitamento ch' ei prova non rimane ascosto all' anima, che lo percepisce, e di là nasce la sensazione. L'atto della sensazione stimola la forza interna dell' anima, e lo induce ad eseguire un' altra azione simigliante, dopo che lo spirito vitale nell' occhio, nell' orecchio, ec. gli ha fatto conoscere i colori, i suoni;

ovvero ella concentra in se le immagini interamente spirituali di codesti oggetti; ovvero riproduce quelle che già conteneva, e le ravvicina in modo da formarne una idea. Questo è ciò che Ficino chiama *imaginatio*. Superiormente a questa facoltà un'altra ne colloca, cui dà il nome di *phantasia*, la quale compone al modo stesso le immagini del mondo fisico raccolte nell'anima. L'ultima facoltà è l'intelligenza. Quando l'anima sente qualche cosa, ella agisce col corpo, che non sente nello stesso tempo di lei, essendo ella sola la fonte della vita, e per conseguenza del sentimento. Gli oggetti sono spesso presenti agli occhi ed agli orecchi; ma fino a tanto che l'anima dirige nel suo interno l'attenzion sua tutta intera sopra una cosa, non sente quegli oggetti se non allora che torna in se quasi come se gli organi de' sensi non avessero il poter di sentire, e che la sola anima lo avesse. Tuttavia un tal potere si manifesta allora soltanto che lo spirito vitale venga stimolato dai corpi. Quindi gli atti della

percezione e della immaginazione dipendono fino a certo punto dall' eccitamento dello spirito vitale. Ma se l' anima non pensa e non determina la volontà fuorchè per mezzo della intelligenza, ella agisce senza il corpo e senza il concorso di lui. Siccome l' azion della intelligenza si opera frequentemente senza la menoma impulsione per parte dello spirito vitale, così conosce allora gli oggetti che non appartengono al mondo fisico, e si determina ad atti direttamente contradditorj alla natura corporea. Ciò che prova che esiste una differenza essenziale tra la sensazione, la percezione, l' immaginazione, e l' intelligenza, si è che le tre prime facoltà non hanno conoscenza dei loro effetti. La sola intelligenza può da esse distinguersi con la riflessione, e discernerli partitamente; donde appar chiaramente non solo che le tre prime facoltà dipendono dalla materia, ma altresì che l' intelligenza non ne dipende in verun modo.

L' ultimo argomento usato dal Ficino per provare che l' anima è indipendente

dal corpo traggesi dall' unione che passa tra lei e le cose divine, la quale non avrebbe luogo, ove si supponesse che ella derivasse dalla materia. Ecco in qual guisa ei cerchi mostrare l' union sua con le cose divine. Si osserva che tutte le cose spiegano l' intera attività loro quando giungono all' ultimo termine dello sviluppo; e ciò ne obbliga di ammettere che la Divinità, vale a dire il più perfetto di tutti gli esseri, non istà oziosa, ma agisce, essendo l' attività un segno di perfezione. Noi stessi non sapremmo agire s' ella non fosse attiva, giacchè se noi siamo, se respiriamo, se viviamo, se ci moviamo, ciò deriva dalla attività di lei. Ma di che natura è l' attività di Dio? Ella non comincia da un principio esterno, nè tende verso un esterno scopo: perocchè allora bisognerebbe la Divinità dipendesse da una cosa che a lei fosse esterna; consiste dunque la sua attività in una continua riflessione sopra di se medesima, in virtù della quale di se medesima gode, cioè della suprema beatitudine. Iddio considera se stesso, co-

nosce la sua possanza, e distingue tutto ciò che con essa è in istato di fare; onde con un solo atto del suo pensiero, abbraccia nel tempo stesso se medesimo e l'intero universo: concepisce in certo modo col pensiero tutti gli oggetti, che sono fuori di lui, e appunto perchè li concepisce li produce. *Ergo, Deus se ipsum simul et universum opus suum actu unico speculatur, speculando in se concepit cuncta, concipiendo intra se quæcumque vult parit.* Una simile attività si palesa anche ne' santi servi di Dio e ne' spiriti celesti; perchè questi pure contemplano se stessi e le opere loro, e contemplano pure la Divinità e le opere divine. La sola contemplazione conviene alla essenza loro, perchè è la più perfetta di tutte le attività. Analoghi effetti accadono nell'uomo. La contemplazione non abbisogna di una materia straniera, come l'esecuzione di un'opera dell'arte: non esige un organo corporeo come la sensazione; non è mossa da un principio estrinseco, e non ha scopo esterno, come le altre facoltà ed attività;

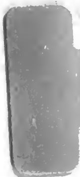
nè costituisce nemmeno una materia straniera, ma attiva, ed orna l'intelligenza; nessuna cosa esterna la limita, e termina in se medesima; non cagiona la menoma fatica alla forza dello spirito; le sue operazioni non son sì penose come le altre azioni, ma si eseguiscono con facilità, soddisfanno, e rallegrano sommamente. Se dunque bisogna attribuire agli spiriti superiori una delle qualità possedute dall' uomo, quella certamente debb' essere della contemplazione, l'attività della quale produce la suprema beatitudine. Per mezzo adunque di questa facoltà contemplativa l' anima dell' uomo è congiunta alla Divinità. Ma l' uomo rassomiglia anche agli animali nel sentimento, nella nutrizione, e nello stato del corpo; le quali attività non solo esigono gli oggetti, ma ancora le facoltà corrispondenti; e, in questo rapporto, l' uomo partecipa egualmente della natura degli animali. L' analogia di certe facoltà della specie umana e de' loro oggetti con certe altre facoltà degli animali, e gli oggetti su cui si esercitano, indican-

do una affinità tra la natura umana e la natura animale, debb' esservi parimente nell' uomo una sostanza ed un potere accostantesi alla natura celeste, e che determina le azioni, non che gli oggetti, che spettano in comune sì all' uomo che al cielo. Per conseguenza se il bisogno di nutrizione e il sentimento annunciano nell' uomo una natura corporea, che si riferisce ad oggetti peribili, e che gli è comune con gli animali, il potere immortale della contemplazione, il qual concerne soltanto oggetti indistruggibili, che l' uomo possiede insiememente agli immortali, manifesta in lui una natura immortale; perchè il medesimo effetto non può dipendere che da una stessa natura, e da una stessa facoltà.

FINE DEL TOMO QUARTO.

INDICE

DEL PRESENTE VOLUME






BIBLIOTECA